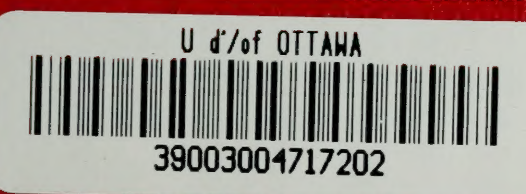

U d'/of OTTAWA
39003004717202



hommage de

Henry [illegible]

La Philosophie Syndicaliste

OUVRAGES PARUS

DANS LA MÊME COLLECTION

I. **Le Culte de l'Incompétence**, par Émile Faguet, de l'Académie Française (17e édition).

II. **La Sorbonne**, par Pierre Leguay (5e édition).

III. **La Crise Organique de l'Eglise en France**, par Paul Vulliaud (5e édition).

IV. **Le Milieu Médical et la Question médico-sociale**, par le Docteur Grasset, professeur de Clinique médicale à l'Université de Montpellier (6e édition).

V. **Les Fonctionnaires**, par *** (5e édition).

VI. **L'Officier Contemporain**, par le Capitaine d'Arbeux (7e édition).

VII. **... Et l'Horreur des Responsabilités** (*suite au Culte de l'Incompétence*), par Émile Faguet, de l'Académie française (12e édition).

VIII. **La Philosophie Nationaliste**, par Georges Guy-Grand.

LES ETUDES CONTEMPORAINES

Ce

La Philosophie Syndicaliste

par

GEORGES GUY-GRAND



PARIS
BERNARD GRASSET
Éditeur
61, Rue des Saints-Pères, 61

1911

DU MÊME AUTEUR

Le Procès de la Démocratie, un volume de la « Bibliothèque du Mouvement social contemporain », in-16 . . . . 3 fr. 50

Armand Colin éditeur, 1911.

La Philosophie Nationaliste, un volume de la collection « Les Etudes contemporaines », in-16. . . . . 2 fr. »

Bernard Grasset éditeur, 1911.

LES ÉTUDES CONTEMPORAINES

Sous ce titre paraît une série d'études critiques et documentaires sur ce temps.

Par son caractère, cette collection ne ressemble à aucune de celles qui, sous des appellations analogues, ont paru jusqu'à ce jour.

Elle se propose d'apporter à la connaissance de l'époque contemporaine une contribution méthodique, et de susciter au profit des idées et des individus du présent la même curiosité historique qu'on applique aux choses du passé.

Reconnaître dans la société française d'aujourd'hui un certain nombre de tendances essentielles et de courants, dont on s'efforce de déterminer l'origine, la direction et les effets; retrouver à travers les diverses manifestations littéraires, scientifiques, artistiques, sociales, les traits épars d'une physionomie caractéristique, qui est celle de notre temps ; discerner de la foule les indivi-

dus d'élite qui la dominent et lui imposent ses idées, ses goûts, ses modes ; observer les institutions dans leur influence sur les mœurs et l'esprit public ; analyser les mentalités collectives et anonymes qui constituent ce que l'on appelle proprement les milieux, *tel est son but.*

Une synthèse de ce genre nécessite la collaboration d'un grand nombre de spécialistes, *travaillant sous une direction et sous une pensée communes. Par la variété des sujets qui y seront traités, par l'esprit d'impartialité critique, soucieux de comprendre plutôt que de juger, qui restera le sien, par la solidité et l'abondance de sa documentation, la collection des* Études Contemporaines *est destinée à constituer un répertoire universel de la société, des lettres, des sciences et des arts en France au début du XX*e *Siècle.*

(Note de l'Editeur.)

AVANT-PROPOS

Le nationalisme est une discipline qui s'offre au penseur actuel désireux de se limiter, de ne pas éparpiller son effort sur une foule d'objets divers qu'il embrasserait nécessairement sans force. Nous en avons vu l'attrait et aussi la faiblesse. Mais il n'est pas la seule doctrine qui vise à remplir cet emploi. Il en est une autre, qui se pose logiquement en antagoniste de la première et qui présente la même utilité de concentration de la pensée. C'est le syndicalisme.

Mais il faut éviter ici une équivoque. Par syndicalisme on entend d'ordinaire l'action ouvrière, et la forme la plus violente de l'action ouvrière, l'action révolutionnaire menée par les membres les plus remuants de la Confédération générale du Travail. Il y a aussi un syndicalisme réformiste exclusivement ouvrier, qui trouve ses prota-

gonistes dans les corporations les plus nombreuses, les plus éclairées et les mieux organisées, comme la Fédération du livre. Les conflits de ces deux tendances, leurs invectives, leurs âpres disputes sont au premier plan des préoccupations actuelles de l'opinion ; mais, si intéressantes qu'elles soient, ce n'est pas d'elles qu'il sera ici question [1].

Tout à fait à l'écart du mouvement ouvrier, le suivant de près et s'inspirant de son expérience, interprétant ses manifestations, s'est développée dans ces dernières années une doctrine qu'on peut appeler la philosophie syndicaliste, car elle formait bien un système s'élevant sur la base du fait syndicaliste ; doctrine dont il faut déjà parler au passé, car son inventeur, après avoir occupé un temps l'opinion cultivée de ses trouvailles, de ses paradoxes et aussi de ses injures, s'est comme détaché de son œuvre et a déclaré qu'il n'écrirait plus désormais sur le syndicalisme. Il a appliqué à d'autres parties de la

1 Si on veut les étudier, on consultera le livre exact et pleinement documenté de Félicien Challaye : *Syndicalisme réformiste et Syndicalisme révolutionnaire*, Paris, Alcan 1908.

philosophie ses vues originales, ses intuitions profondes autant que décousues. Il s'est même, ainsi que quelques-uns de ses plus fidèles disciples, rapproché du nationalisme, en un mouvement tournant dont j'ai expliqué ailleurs la nature et la portée. Et ainsi c'est une chose morte que cette doctrine qui date d'hier.

Mais si les philosophes syndicalistes se désintéressent à l'heure actuelle de leur pensée d'hier, ce n'est pas une raison pour les imiter. Cette pensée était forte, vive, ingénieuse ; quoique procédant par soubresauts, on y pouvait trouver une cohérence. Elle méritait de fixer l'attention de l'observateur social.

C'est de cette doctrine qu'il sera ici question, c'est elle qu'on trouvera étudiée. Il ne faut donc pas chercher dans ces pages une étude de faits sur le syndicalisme ouvrier. Je n'ai voulu faire qu'une étude spéculative et une critique spéculative, c'est-à-dire une réflexion sur les principes et les idées directrices de l'ancien intellectualisme syndicaliste. Par leur attrait, par leur force, par les problèmes qu'ils soulèvent ils sont dignes d'un effort de pensée sérieux et méthodique.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

A consulter:

1° La collection de la revue *le Mouvement socialiste*, à partir de janvier 1906. Cette revue contient trois ouvrages complets de M. Sorel : *les Réflexions sur la Violence*, *les Illusions du Progrès*, et l'*Evolution créatrice* (étude sur le livre célèbre de M. Bergson), ainsi qu'un grand nombre d'études ou de critiques de de MM. G. Sorel, H. Lagardelle et Edouard Berth. (A citer de ce dernier un ouvrage complet, des plus remarquables : *Marchands, intellectuels et politiciens*.)

2° La collection de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, le *Bulletin de la Société française de philosophie*, la *Revue socialiste*, *Pages Libres*, *passim*. Études, thèses ou discussions de M. Sorel ; quelques-unes ont été publiées en brochures chez Jacques ou aux *Cahiers de la Quinzaine*.

3° Les ouvrages suivants de M. Sorel parus en librairie. (Je n'ai lu et cité que ceux écrits en français) :

La ruine du monde antique. « Conception matérialiste de l'histoire », Paris, Jacques, s. d. (1902); *L'ave-*

nir socialiste des Syndicats, épuisé ; *Introduction à l'Economie moderne*, Jacques, 1903. *Le Système historique de Renan*, 4 fascicules in-8. Jacques, 1906 ; *Réflexions sur la Violence*, in-8. Librairie de *Pages Libres*, 1908 ; 2e édition, Rivière 1910. *Les Illusions du Progrès*, Rivière 1909. *La décomposition du marxisme*, pet. in-16, Rivière 1908 ;

4° Ajoutez quelques conférences à l'École des Hautes Études sociales, parues dans *Questions de Morale* ou *Morale sociale*, chez Alcan ; des préfaces à l'*Histoire des Bourses du travail* de F. Pelloutier, Giard et Brière, ainsi qu'à des traductions d'auteurs italiens.

Enfin M. Sorel a fondé, en 1911, une revue mensuelle, l'*Indépendance* (Marcel Rivière éditeur), dans laquelle il se propose de défendre les intérêts de la haute culture.

La Philosophie Syndicaliste

I

M. Georges Sorel
et le « matérialisme historique ».

Il y a en ce moment, à Paris, un penseur, à la fois philosophe, historien, économiste, mathématicien, à peine connu du « grand public », malgré l'éclat qu'ont un instant projeté sur son nom les représentations de *la Barricade,* qui risque de ne jamais l'être beaucoup parce que ses écrits lui seraient difficilement accessibles, qui le sait et s'en réjouit, mais qui n'en exerce pas moins une influence considérable sur un petit noyau de jeunes philosophes qui suivent avec intelligence ses directions. Ce philosophe ignoré et célèbre est M. Georges Sorel. Ouvrez l'ancien *Mouvement socialiste*, ou tels numéros de *Pages libres*, de *la*

Revue socialiste, du *Bulletin de la Société française de philosophie* ou de la *Revue de métaphysique et de morale*, et vous serez pénétré par une pensée toute neuve, qui vous attirera, vous irritera, vous fascinera, malgré le style volontairement dénué d'art où elle s'exprime ; qui vous donnera très souvent, par sa saisissante originalité, la sensation effarante que vous étiez jusqu'alors engagé sur une voie fausse, et qui en définitive, malgré l'âpreté de certains jugements que l'on sent injustes, vous forcera à arracher de votre esprit quelque herbe folle qui y poussait à votre insu.

Aussi comprend-on l'admiration qu'il inspire à ses disciples, bien que M. Sorel se défende d'avoir des disciples et se déclare même incapable d'en former, en quoi il se fait peut-être illusion. Car s'il est vrai, comme l'a écrit M. Bergson, que « le maître, en tant qu'il formule, développe, traduit en idées abstraites ce qu'il apporte, est déjà, en quelque sorte, un disciple vis-à-vis de lui-même », à plus forte raison en sera-t-il de même des disciples proprement dits. Quoi qu'il en soit, M. Sorel est le nouveau Hume qui a réveillé du « sommeil dogmatique » les rédacteurs du *Mouvement socialiste*, et ce sommeil était en l'espèce un

sommeil rationaliste, démocratique et étatiste. Tous peuvent dire avec M. Charles Péguy, dans un accès de ferveur lyrique : « Combien, et de combien n'est-il pas notre maître, ingénieur, dans toutes ces questions qui touchent à la technique, à l'industrie, à la relation de l'industrie moderne à la science moderne. » Cette phrase nous donne tout le secret de l'influence de ce maître.

C'est qu'en effet la philosophie sociale, et plus spécialement le socialisme, ont été jusqu'à présent l'œuvre d'intellectuels d'éducation classique, qui jugeaient de haut la production, sans s'y mêler : professeurs, avocats, journalistes. Ce qui distingue au contraire M. Sorel, c'est qu'il est un homme du métier, un ingénieur, tard venu à l'idéologie après avoir beaucoup réfléchi sur la technique. Cette compétence explique l'enthousiasme que montrent pour ses idées les jeunes philosophes de la « Nouvelle Ecole ». Ajoutez que sa vie, toute de travail et d'étude, et qui s'est déroulée solitaire en dehors des honneurs officiels, était bien faite pour entretenir ce prestige. Enfin un grand dédain de la composition, une immense érudition et une originale méthode, une violence étrange et déconcertante dans les jugements, motivée par une

indignation assez rare chez un penseur qui a terminé sa carrière et qui n'attend plus rien des hommes, tous ces traits de rudesse, d'indépendance et de savoir devaient achever d'imposer sa personnalité.

Un tel homme offre peu de prise à un portrait extérieur, que l'auteur de cette étude serait d'ailleurs mal placé pour faire. Aussi bien ce qu'il importe de connaître d'un penseur, ce sont les conditions de formation de sa pensée. M. Daniel Halévy nous apprend que M. Sorel est un élève de Polytechnique, que l'Université ne l'a pas formé, qu'il n'a rien d'elle. Et non seulement il n'a rien d'elle, mais il semble avoir horreur de tout ce qui se rattache de près ou de loin à son esprit ou à ses méthodes. Il a parlé avec un souverain mépris de « la culture moyenne et niaise que distribue l'Université », si niaise qu'à son avis tout ce qui a été fait depuis trente ans dans l'enseignement public est à refaire, et il déclare avoir travaillé vingt ans à se délivrer de ce qu'il avait retenu de son éducation. Lady Macbeth ne mettait pas plus d'acharnement à se débarrasser de la tache.

Aussi faut-il s'attendre à des jugements sans miséricorde sur les gloires qu'encense l'*alma*

mater. M. Sorel met une sorte de joie féroce à crever tous les ballons, à démolir toutes les idoles que notre éducation avait pieusement proposées à notre admiration. Pour ne prendre que deux exemples, il ne voit dans la *Prière sur l'Acropole* que du « galimatias », et Marc-Aurèle, le divin Marc-Aurèle, le type parfait du sage suivant la tradition philosophique, paraît à notre historien n'avoir été qu'un pauvre homme vaniteux, faible, superstitieux, cruel, ennemi du bien public. Il ne reste rien du sage de Renan, et Renan lui-même ne fut qu'un épicurien libidineux qui ne comprit rien au christianisme. Les philosophes du XVIIIe siècle, les encyclopédistes ne sont, surtout Diderot, que des journalistes superficiels et débraillés; ce prétendu siècle des lumières paraît à notre auteur avoir été surtout le siècle du galimatias.

Quant aux maîtres actuels de l'Université, M. Buisson, M. Bouglé, les protestants libéraux, les catholiques modernistes, les membres de la Ligue des Droits de l'homme ou de l'Union pour l'Action morale, les sociologues groupés autour de M. Durkheim, les positivistes, les professeurs des Facultés de droit, enfin tous les « officiers

intellectuels du Bloc », sans parler des universitaires politiciens comme M. Jaurès, M. Sorel les présente comme de si stupides et même de si vilains personnages, qu'on serait stupéfié d'une pareille violence si M. Sorel ne nous disait lui-même qu'il n'y a pas de grand historien sans une forte passion. A ce compte M. Sorel serait sans contredit un admirable historien! Cette justification est souvent vraie, mais aussi bien dangereuse et vraiment trop aisée. En fait la partie polémique de l'œuvre de M. Sorel n'est pas ce qui survivra de lui, et ses admirateurs seraient plus à l'aise pour la goûter s'ils n'étaient pas trop souvent violemment indignés par des injustices flagrantes.

Dans cette haine de l'Université et de ses méthodes de composition rigoureuse, il y a bien de l'exagération et du faux. M. Sorel semble croire qu'il suffit à un système d'être cohérent et harmonieux pour être stérile. « De nombreux exemples montrent l'infécondité de philosophies remarquables par leur bonne et prudente construction ; c'est qu'elles ont empêché l'esprit de s'engager sur des voies nouvelles. » Oui, faut-il répondre, ces philosophies ont pu être stériles, mais ce n'est pas parce qu'elles étaient bien cons-

truites, c'est parce que leur point de départ était lui-même faux ou stérile. En revanche, on ne peut qu'approuver le souci de l'invention que montre en tout M. Sorel, et applaudir à ces paroles qui ne sont vraisemblablement qu'une réflexion de l'auteur sur ses propres travaux. « Un système peut être célébré comme admirable, alors même qu'il renfermerait de vastes lacunes, de graves contradictions ou de grossières erreurs, s'il a suggéré à beaucoup d'hommes une tactique utile à suivre pour conduire ce qu'on peut appeler le siège de la réalité... *Une philosophie ne vaut seulement que comme moyen de favoriser l'invention.* » M. Sorel nous indique donc la règle à suivre pour le juger équitablement, s'il ne réussit pas à nous persuader qu'il faille nous soustraire aux règles de la pensée harmonieuse et de l'ordre français.

L'invention, la production dans le domaine des idées, voilà ce qui importe surtout à M. Sorel, et voilà ce qu'il ne trouve pas dans l'Université. A ce point de vue, en effet, l'Université pourrait faire un sérieux *mea culpa*, cette sévérité lui sera bienfaisante. Si l'on va au fond de l'aversion que M. Sorel éprouve pour l'« intellectualisme », philosophie officielle, selon notre auteur, de l'Uni-

versité, en voici peut-être la raison. Tout universitaire, selon M. Sorel, qu'il soit un simple primaire ou un professeur de faculté, est par définition un « intellectuel » idéaliste, rationaliste, démocrate, quand il n'est pas en outre jouisseur et sceptique ; et il partage cette mentalité avec les avocats, les parlementaires et les marchands. Un des disciples de M. Sorel, M. Édouard Berth, a spécialement insisté sur ces analogies, en des articles où les doctrines de Marx, de Proudhon, de Nietzsche et de M. Sorel sont ingénieusement fondues et présentées avec une virulence lyrique qui n'est pas sans beauté.

Quel est donc leur crime commun ? C'est que tous ne sont que des parasites ; ils ne s'occupent que de l'échange des idées ou des denrées ; ils ne voient de l'esprit que sa partie superficielle, ce qui est vulgarisation, enseignement, ou au mieux clarté, précision, concept nettement défini et exprimé par le langage, mathématique et science pure. Les producteurs, au contraire, les saints, les héros, les vrais artistes et les vrais philosophes, vivent par l'invention et l'intuition dans la partie profonde de l'âme, d'une vie strictement incommunicable par le langage et par suite in-

compréhensible pour la raison discursive. On a déjà reconnu la philosophie de M. Bergson, dont les philosophes syndicalistes tirent un si grand profit, et qu'il faudra examiner sous cet angle. Retenons seulement pour l'instant l'incapacité générale des « intellectuels », érigée en dogme par la « Nouvelle Ecole », à comprendre le syndicalisme.

Mais ces philosophes syndicalistes, dira-t-on sans plus tarder, ne sont-ce pas eux-mêmes des intellectuels ? Sans doute ils en sont, de par leur origine, leur éducation et le plus souvent leur profession, mais ils tiennent essentiellement à ne pas être confondus avec ceux qu'ils flétrissent de ce nom... Ils réservent le nom d'intellectuels à ceux qui veulent être des « professionnels de la pensée », c'est-à-dire qui veulent faire profession de penser pour le prolétariat, tandis que le prolétariat lui-même resterait éternellement, suivant le mot de Renan, une classe composée des « goujats de la création », incapables de dégager eux-mêmes leur propre philosophie, et condamnés par suite à changer de maîtres suivant les régimes politiques, sans jamais pouvoir réaliser un ordre qui leur serait propre.

A cette définition politique les écrivains de la Nouvelle Ecole en ajoutent une autre, plus philosophique. « Intellectuel », selon eux, est synonyme de rationaliste, de positiviste, de penseur qui a la superstition du « scientifisme », qui croit à la toute puissance de la raison pour atteindre à la connaissance totale de la nature et de l'homme, et qui ne se rend pas compte des puissances infinies et mystérieuses de l'âme qui échappent à la mesure. S'il était nécessaire d'insister encore sur l'opposition, que j'ai signalée ailleurs, entre le nationalisme et le syndicalisme, ces lignes en apporteraient une nouvelle confirmation. Car, — on a pu s'en rendre compte en lisant *la Philosophie nationaliste* [1] — ces « professionnels de la pensée », disciples de Comte ou de Renan, que M. Sorel accuse d'être des intellectuels « démocrates », ce sont bien plus exactement, bien plus strictement, des intellectuels tels que les veulent les nationalistes.

Quoi qu'il en soit, à cette vocation politicienne et à cette conception intellectualiste du monde les

1. *La Philosophie Nationaliste* (collection des « Etudes Contemporaines »), par Georges Guy-Grand — (Bernard Grasset, éditeur).

philosophes de la Nouvelle Ecole s'opposent doublement. Ils veulent révéler au monde ouvrier sa valeur propre et sa conscience de classe, le documenter, lui fournir des munitions pour la lutte au lieu de le diriger, conserver et fortifier son instinct au lieu de le dissoudre par la critique. Et par contre-coup ils veulent « ruiner le prestige de la culture bourgeoise », en montrant que « la science dont la bourgeoisie vante avec tant de conscience les merveilleux résultats, n'est pas aussi certaine que l'assurent ceux qui vivent de son exploitation », et en révélant l'immoralité foncière de l'optimisme sans grandeur qu'engendre le dogmatisme rationaliste. Ainsi il n'y a pas de confusion possible, et les militants du mouvement ouvrier reconnaîtront leurs vrais amis.

Prenons acte de cette distinction, sans relever ce qu'a d'injurieux et d'injuste dans bien des cas le fait d'attribuer des préoccupations politiciennes aux intellectuels rationalistes. M. Sorel ne le nie pas absolument ; il accorde qu' « il y a toujours, de par le monde, quelques âmes honnêtes qui se refusent à voir les choses sous leur aspect réel, qu'elles trouvent passablement repoussant, et qui s'ingénient, en conséquence, à fabriquer

des théories qui puissent donner un peu de respectabilité à la démocratie ». Et il cite comme exemple M. P. Lacombe. Mais l'auteur de ces théories, selon M. Sorel, « cherche à se tromper lui-même ». N'insistons pas. Il reste qu'il est toujours très difficile à un intellectuel, même sincère, de parler sur la production, car il n'est pas lui-même un producteur industriel. La difficulté sera plus grande encore si cet intellectuel est un pédagogue, car il ne pourra avoir alors que des « idées de professeur ».

Aussi est-il nécessaire d'introduire ici une nouvelle précaution oratoire. En étudiant le nationalisme, l'auteur de ces essais a montré qu'il était surtout philosophe, ce qui le rendait peut-être incapable de comprendre « l'esprit français », entendu au sens nationaliste. Abordant maintenant le syndicalisme, il doit confesser une autre tare, la tare pédagogique et universitaire, qui le rend sans doute inapte à bien étreindre ce nouveau sujet. S'il y a outrecuidance de sa part, on sera du moins prévenu.

J'écris cet aveu en toute humilité, en ayant le sentiment qu'il est tout à fait dans l'esprit de la doctrine sorellienne, et du simple bon sens. Un

professeur doit avoir des idées de professeur, un industriel des idées d'industriel. Ce n'est pas un truisme, c'est une méthode, la méthode que M. Sorel a empruntée à Marx et qui est au cœur de sa philosophie, le matérialisme historique. Comme c'est par cette méthode que le philosophe du syndicalisme choque, mais aussi séduit les esprits que l'éducation universitaire prédisposait à voir les choses d'une tout autre manière, il importe d'en dire un mot. Il n'est naturellement pas question de s'étendre ici en de longs développements, mais il faut au moins faire ressortir la nouveauté féconde de cette vue des choses.

Précisons d'abord la terminologie. On emploie quelquefois l'expression « matérialisme historique » dans un sens vulgaire et assez lâche. Elle signifie simplement que l'humanité est exclusivement menée par la recherche des intérêts égoïstes, et comme les premiers de ces intérêts sont évidemment les intérêts économiques, toute l'histoire apparaît comme dominée par la poursuite du profit, de l'enrichissement matériel et du pouvoir politique qui est un moyen de réaliser cet enrichissement. Matérialisme historique est

alors synonyme d'égoïsme, égoïsme des producteurs luttant suivant la forme imposée par la technique économique du moment, pour la domination ou pour l'affranchissement.

On ne pourrait dire de ce premier sens qu'il est faux, car il s'apparente étroitement avec le véritable. Il est en tout cas une réaction utile contre un idéalisme sentimental et larmoyant qui ne veut pas goûter à la réalité amère des instincts et des appétits humains. Les idéalistes véritables, les idéalistes virils ne s'y trompent d'ailleurs pas. Sans doute les idées mènent le monde, a écrit la plus grand d'entre eux, un des maîtres de M. Sorel, P.-J. Proudhon ; sans doute les idées jouent un rôle dans les révolutions ; « mais que signifient ces idées ? que représentent-elles ? les intérêts ». Ou encore, dans l'*Idée générale de la révolution au XIXe siècle :* « Évidemment, l'économie sociale... mène le monde. » Cent exemples épars dans son œuvre illustrent ces textes, et prouvent qu'on a eu raison de faire de Proudhon un précurseur du matérialisme historique. Mais il ne l'est pas qu'en ce sens, il l'est aussi en un sens plus complexe et plus plein, qu'il faut maintenant dégager.

On a coutume de croire, dans l'Université ou

dans d'autres milieux uniquement adonnés aux occupations spirituelles, à l'influence toute puissante des idées. Il suffirait, croit-on, de changer un système d'idées pour que la face des choses se trouve renouvelée. C'est l'idéalisme dans toute sa pureté. L'auteur de *la Ruine du monde antique* et du *Système historique de Renan* utilise une méthode toute contraire, qu'il a empruntée à Marx et qui se trouve déjà dans Proudhon. Il faut pratiquer un renversement. Au lieu de partir des idées et d'étudier leur action sur l'histoire humaine, il faut partir du milieu matériel, plus précisément de la technique industrielle en usage dans une société, et rechercher comment cette technique agit sur la formation des idées juridiques, morales, religieuses, et des institutions. « Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, dit Marx, c'est au contraire son existence sociale (c'est-à-dire, selon Marx, son existence de producteur) qui détermine sa conscience. » Et Proudhon, bien avant Marx : « Si l'antique religion si les systèmes rebattus de la philosophie, si les anciennes constitutions politiques, si la routine judiciaire, si les vieilles formes de communauté et d'association, aussi bien que de littérature et

d'art, n'ont été que des formules particulières de l'état matériel des sociétés, n'est-il pas évident que, cet état venant à changer, en d'autres termes l'économie politique étant révolutionnée de fond en comble par le changement de rapport entre les deux grandes forces de la production, le travail et le capital, tout change dans la société, religion, philosophie, politique, littérature et arts? » M. Sorel, ainsi que des marxistes italiens, Antonio Labriola et surtout MM. Benedetto Croce et Arturo Labriola, s'est attaché à cette conception philosophique de l'histoire.

Mais il faut se garder d'interprétations inintelligentes. Le matérialisme historique n'est pas ce que pense un vain peuple de professeurs ou de marxistes orthodoxes, qui ont dénaturé la pensée de Marx. Il ne faut pas dire, nous explique M. Ed. Berth, que l'économie *engendre* l'idéologie, car il n'y aurait là qu' « une manière d'intellectualisme retourné, où l'Économie jouerait un rôle analogue à celui du concept ou de l'Idée dans l'ancienne philosophie ». M. Sorel s'est beaucoup moqué des constructions soi-disant matérialistes par lesquelles Lafargue explique l'idée de Dieu, et il est si loin de nier l'influence des idées ou de

la tradition sur certaines âmes et dans certaines circonstances qu'il défend parfois l'idéalisme contre les idéalistes eux-mêmes.

C'est ainsi qu'il explique des massacres de Juifs en Orient au début de l'ère chrétienne, non par des causes sociales ou économiques comme fait Renan, mais par la connaissance qu'avaient les païens des idées messianiques, et des massacres qu'elles annonçaient. Les païens prenaient l'offensive pour ne pas être attaqués à l'improviste. M. Sorel a également très bien fait ressortir l'influence de la Bible sur les natures mystiques, et en général de toutes les Bibles sur les tempéraments révolutionnaires. Il ne nie pas non plus l'influence des inventeurs ni celle des grands hommes, bien qu'il se soit efforcé de montrer que la conception purement psychologique de l'histoire, qui repose sur cette action des grands hommes, aboutit à rendre l'histoire incompréhensible, par le contraste entre la faiblesse de la cause et l'immensité des effets. Enfin les idées sociales dépendent aussi, à son avis, des « lois inéluctables de notre esprit, qui leur imposent un certain rythme, à peu près constant, de développement » et sur lesquelles nous reviendrons.

En un mot, M. Sorel ne croit pas que l'influence de l'économie sur la pensée soit exclusive; il reconnaît que l'activité humaine peut se mouvoir dans deux autres plans de conscience, quand « elle se révèle comme une libre spontanéité qui supprime tout obstacle matériel et remplace la réalité par les créations de sa fantaisie », ou bien quand « elle est engagée dans des relations avec d'autres activités humaines, sous des rapports réglés par la loi de la coutume » ; autrement dit, si je ne trahis pas la pensée de l'auteur, dans la pure création esthétique ou les pures relations sentimentales.

Mais précisément ces formes de l'activité spirituelle se présentent rarement à l'état pur; à notre insu nous sommes influencés le plus souvent par la troisième manière de prendre contact avec le monde, qui est l'économie; et cela est naturel parce que, répète M. Sorel après Vico, Marx, et M. Bergson, nous ne connaissons bien que ce que nous *faisons*, c'est-à-dire ce que nous *fabriquons*, et que les modes de notre activité pratique, si nous n'y veillons pas attentivement, colorent toute notre pensée. Là est le noyau du matérialisme historique. L'acte précède le discours, et

plus précisément la technique a une importance capitale pour expliquer les institutions et, par leur intermédiaire, les idéologies. Celles-ci sont, dans bien des cas, « le produit d'institutions engendrées par la simple nécessité de tirer parti d'une technique nouvelle ». Cette influence de l'activité pratique est si grande qu'il existe « un nombre énorme de cas où nous appliquons aux choses une méthode d'évaluation imitée de l'économie, mais les auteurs ne veulent pas l'avouer, et on ne manque jamais de couvrir d'injures les économistes quand ils ont l'air de réduire l'homme à un mécanisme d'intérêts. Cette colère des gens supérieurs prouve une seule chose [M. Sorel commence ici à s'animer], c'est qu'il leur est désagréable que l'on discute le sens réel de leurs théories ».

On ne saisit pas bien pourquoi on se mettrait en colère quand on parle économie, pas plus qu'on ne se sent aujourd'hui humilié par l'hypothèse darwiniste. Il est des idéalistes qui, de très bonne foi, ont critiqué les insuffisances du marxisme, sans l'accuser pour cela d'être grossier et immoral, sans se douter d'ailleurs qu'ils étaient beaucoup plus d'accord qu'ils ne pensaient avec leurs adversaires, puisque leurs critiques ne

portaient que contre un certain marxisme, qui n'est pas celui des néo-marxistes. Tous les penseurs sincères ne peuvent qu'approuver une philosophie exigeante, qui ne veut croire à l'idéalisme qu'après s'être bien assurée qu'elle n'est pas en présence d'un idéalisme de façade ou de pacotille, déguisant consciemment ou inconsciemment sous de nobles périodes un jeu purement mécanique de mobiles et de motifs, mais qui ne met pas en doute la possibilité de cet idéalisme dans la vie profonde de l'âme. Une comparaison d'Édouard Berth est significative. « On pourrait faire aux marxistes l'honneur de croire qu'en dénonçant les hypocrisies moralistes ils ne mettent pas plus la morale en question qu'on ne met en doute la réalité de l'amour lorsqu'on attaque l'hypocrisie romantique. »

Il s'agit donc de s'entendre. En définitive, le matérialisme économique n'est qu'un idéalisme plus épuré, plus subtil, plus idéaliste. Un disciple italien de M. Sorel, M. Arturo Labriola, le dit en propres termes : « Aucune doctrine ne donne autant d'importance aux forces idéalistes que la doctrine du matérialisme historique, puisque, précisément, elle considère l'histoire comme un flux et un deve-

nir éternels, c'est-à-dire comme le résultat imprévisible de l'effort conscient, quoique contrarié, des hommes, pour sortir constamment des conditions sociales où ils se trouvent. » Le matérialisme historique est donc une application de la doctrine de Marx complétée par celle de M. Bergson.

Les cas où M. Sorel découvre des conceptions économiques sous des revêtements purement idéologiques sont innombrables. N'en citons que quelques-uns. Par exemple, « les religions représentent très souvent les rapports de l'homme avec Dieu sous la forme d'un compte courant ; beaucoup de catholiques pensent même qu'ils peuvent avoir des valeurs surnaturelles en excès à leur crédit et qu'il leur est loisible de les reporter, par un don gracieux, au compte d'un ami ». L'Évangile est un livre « pour des mendiants, et non pour des producteurs ». On n'a pas compris le *Contrat social* parce qu'on n'a pas vu qu'il s'adressait à une république de petits artisans indépendants. Si les Grecs eurent l'esprit géométrique, c'est qu'ils ont surtout travaillé les corps durs (métaux, bois ou pierre), tandis que les Orientaux, qui furent émerveillés par les premiers arts chimiques, se trouvèrent naturellement conduits

à la magie ; « avec la magie la *fluidité* triomphe, comme avec la géométrie la *solidité* ». Si la statuaire antique est sans impudeur et sans pensée, comme Taine le constate sans le comprendre, « c'est que nous avons là une conception d'architectes ». Telles conceptions incompréhensibles du *Timée* s'expliquent parce qu'elles proviennent « manifestement d'artisans tailleurs d'émaux » ; la théorie du premier moteur d'Aristote provient de ce qu'Aristote avait réfléchi sur les chaînes cinématiques en mécanique. D'une façon générale « l'industrie moderne conduit l'esprit vers la philosophie mécaniste, comme l'industrie ancienne l'avait conduit vers la philosophie finaliste », etc.

On voit la fécondité et la richesse de ces aperçus, qu'on ne peut songer d'ailleurs à critiquer ici en détail. Tous ne sont pas également convaincants. On peut faire à M. Sorel une critique du même ordre que celle qu'on a faite à Taine. Il se peut bien, comme le pense M. Andler, que la technique n'exerce pas toujours une influence considérable sur la pensée, et que, pas plus qu'on ne peut déduire strictement le monothéisme du désert ou le génie de La Fontaine de l'esprit gaulois et du paysage champenois, pas plus on ne peut déduire

la religion des apôtres de leur métier de pêcheurs. Il y a une contingence de fait, une part d'imprévu et peut-être d'imprévisible, qui s'applique au déterminisme économique comme au déterminisme physique ou physiologique, et donne l'illusion de la liberté.

Pourtant, il y a incontestablement là une indication nouvelle, dont la science doit faire son profit. C'est bien parce qu'ils étaient pêcheurs, donc nomades, que les apôtres ont suivi le Christ, alors que les paysans de Judée, tout entiers attachés à leurs terres, sont restés réfractaires à ses enseignements. Des critiques catholiques n'hésitent pas à le reconnaître. Quant aux trouvailles de M. Sorel, si toutes ne sont pas solides, la plupart sont d'une telle ingéniosité qu'on est surpris et charmé par cet aspect inattendu des choses, et que, si l'on n'est pas toujours convaincu, on éprouve toujours ce ravissement intellectuel qui est la plus pure récompense des travaux de l'esprit.

L'orientation de cette pensée est donc décisive. Elle ouvre des horizons tout nouveaux pour l'explication des faits historiques, la genèse des idées, et aussi la formation des vouloirs collectifs. A la suite de Taine et de Renan, nous étions accoutu-

més à ne considérer que le seul déterminis me physique, physiologique ou psychologique, l'influence de la nature, de la race ou des idées. Le nationalisme, condensation de cette doctrine, ramène toute la destinée des hommes à n'être que l'écho fidèle de leur terre et de leurs morts. Voici que ce relativisme se précise encore, et qu'à l'amour de la nation vient s'ajouter un autre amour qui souvent s'oppose au premier, celui de la *classe*. A la concentration de tous les hommes d'un pays sur un même sol et autour d'une même histoire, fondement du nationalisme, voici que s'ajoute la dissémination longitudinale, par-dessus les frontières et les sentiments nationaux, de tous les hommes qui pensent de même parce qu'ils travaillent de même, parce que la technique les soumet à la même discipline, fait naître en eux les mêmes aspirations.

Cette doctrine n'est pas absolument neuve, ni particulière au syndicalisme. M. Paul Bureau et l'école de Le Play avaient déjà appelé l'attention sur le déterminisme économique, sur le milieu, compris non en un sens vague, mais dans le sens précis d'outillage industriel, qui crée de nouvelles situations et par suite modifie la nature des rap-

ports sociaux et des sentiments traditionnels. M. Sorel, à la suite de Marx et de Proudhon, insiste sur cet ordre de considérations et en tire des conclusions que n'avait pas prévues Le Play. Il recherche en toute idéologie l'influence de la technique que l'inventeur de cette idéologie pratiquait ou voyait pratiquer, et il ne trouve la pure spiritualité que dans la sympathie désintéressée, la féconde création esthétique et l'intuition insaisissable. Il trouve aussi dans les conditions économiques actuelles la possibilité d'une nouvelle morale. La psychologie scientifique se complique, et un nouvel idéal est proposé à l'effort des hommes.

Or, si dans une philosophie sociale il faut considérer avant tout les producteurs, le socialisme en particulier apparaîtra moins comme les imaginations de philosophes qui le construisent ou d'hommes politiques qui l'exploitent que comme l'expression des désirs et des rêves des producteurs eux-mêmes. Les premiers ne connaissent pas véritablement les besoins de la classe qu'ils s'appliquent à étudier ou à représenter ; ils n'en font pas partie ; ils sont soumis à des influences différentes qui proviennent de leur activité pro-

pre et des habitudes de leur propre classe ; ces habitudes s'interposent comme un écran entre eux et leur désir d'observation impartiale. Les seconds, au contraire, sont plongés jusqu'au cou dans la vie ouvrière ; ils ont qualité pour parler en son nom, ils peuvent en exprimer intégralement les besoins.

Voilà pourquoi il faut se détacher du socialisme intellectualiste ou parlementaire, artificiel ou intéressé, et prêter grande attention aux faits et gestes *spontanés* de la classe ouvrière elle-même. Le socialisme ainsi compris n'est qu'une « philosophie de producteurs », une « philosophie des bras, et non une philosophie des têtes » ; on en trouve aujourd'hui la plus parfaite expression dans le syndicalisme révolutionnaire. D'où le nom de « philosophie syndicaliste » qu'on peut donner à ce mouvement, nom beaucoup plus clair que le mot socialisme tout court, qui implique tant d'équivoques. Une étude de la philosophie bergsonienne dans son opposition avec l'intellectualisme ; une étude du socialisme syndicaliste dans son opposition avec le socialisme démocratique, voilà en somme les deux points qu'il s'agit de mettre en lumière pour comprendre

l'originalité de la doctrine sorellienne. Ils nous confirmeront dans la pensée que nous sommes bien en face d'un des esprits les plus profonds et les plus déconcertants de ce temps.

II

Intelligence et intuition. — Les « mythes »

Le rationalisme, qui fut l'orgueil du dix-neuvième siècle finissant, subit en ce moment une double attaque. Nous avons vu l'assaut des traditionalistes, peu dangereux, car ces « positivistes » ne sont au fond que des rationalistes renforcés. Ils reprochent en effet, nous l'avons vu, au rationalisme officiel d'être trop métaphysique, de trop s'embarrasser de nuées révolutionnaires ou de théologisme kantien ; mais ils accordent un crédit absolu à la raison bien conduite, à la science expérimentale telle qu'ils la comprennent, et ils ne doutent pas que cette science doive arriver un jour à diriger complètement le gouvernement des sociétés. Ils reprennent en somme

le rêve de Renan — du Renan de l'*Avenir de la Science* et de la *Réforme intellectuelle et morale*, après l'avoir corrigé et lesté par Comte.

Autrement redoutable est la critique que portent contre le rationalisme les philosophes qui suivent M. Bergson, car c'est la valeur même de la science qu'ils mettent en question. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail ce mouvement d'idées. Nous n'en dirons que ce qu'il est nécessaire de connaître pour comprendre la philosophie syndicaliste.

La thèse essentielle de M. Bergson, celle qu'il a développée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et qu'il a reprise à travers tous ses livres, est la différence fondamentale qu'il établit entre deux façons de connaître, qui correspondent elles-mêmes à deux manières de vivre. Nous vivons d'abord d'une manière toute sociale; nous avons besoin de dominer et d'utiliser la nature, de nous adapter au milieu dans lequel nous sommes plongés. C'est essentiellement la fonction de l'intelligence, qui crée le langage et la science pour répondre d'abord à des besoins pratiques, et qui ne peut vraiment connaître que ce milieu artificiel dont elle a besoin pour son

action. Cette sphère naturaliste et sociale est donc celle de notre moi superficiel; le langage abstrait, la science discursive, le déterminisme rigoureux y règnent en maîtres ; le temps même n'y apparaît que comme une forme de l'espace. C'est encore le domaine de l'atomisme, de l'association mécanique des idées, de la psychologie analytique telle que l'ont comprise les psychologues anglais contemporains et leurs disciples.

Mais plus profondément que ce moi spatial, il y a le moi véritable, le moi individuel, mobile et vivant, que l'on ne peut pas connaître par les procédés valables pour le moi superficiel, et qui est la réalité incommunicable de chacun de nous. C'est le moi véritablement libre, qui ne vit que dans la pure durée, où les états ne se juxtaposent pas les uns aux autres, mais se fondent sans cesse les uns dans les autres, et qui est tendance, écoulement, perpétuelle inquiétude de vie, au lieu d'être une agglomération d'états stables. Ce moi, qui échappe à l'étreinte des catégories kantiennes, n'est pas connaissable par l'intelligence et ses méthodes discursives ; on n'y peut pénétrer que très rarement et par un très grand effort, en brisant pour ainsi dire toutes les formes sociales

du langage et de la science et en exerçant une sorte de torsion de la pensée sur elle-même. Cette connaissance *sui generis*, particulière à la métaphysique et qui en fonde la possibilité, est *l'intuition*, qui est essentiellement sympathie et qui se rapproche bien plus de l'instinct des animaux que de l'intelligence de l'homme ; car l'instinct et l'intelligence, loin de se continuer l'une l'autre, apparaissent plutôt à M. Bergson comme deux manifestations irréductibles de l'Évolution créatrice, deux directions divergentes de l' « élan vital », deux éclats de la même fusée.

Ainsi au progrès linéaire, mécanique, rigoureusement prévisible grâce au déterminisme scientifique, qu'imaginent les philosophes anglais, s'oppose l' « Évolution créatrice », souple et vivante, dont on peut connaître le passé parce qu'il est figé et mort, susceptible par conséquent d'être approprié à la connaissance scientifique, mais dont il est rigoureusement impossible de prévoir l'avenir, parce que cette évolution n'est pas du domaine de l'étendue et de la quantité, donc du calcul et de la mesure. Science, métaphysique ; intelligence, intuition ; progrès, évolution ; déterminisme, création ; solidité, fluidité ; et en fin de

compte quantité, qualité : on voit les oppositions d'idées qui se manifestent à propos de ces deux « moi » — et encore cette opposition purement conceptuelle pèche-t-elle au moins par un côté, car de ses deux termes, suivant M. Bergson et ses disciples, l'un au moins est rigoureusement inexprimable en langage abstrait.

Cette philosophie, par laquelle M. Bergson a renouvelé la psychologie, M. Sorel et la Nouvelle École en font l'application à la sociologie et à l'économie politique. Cela ne veut pas dire que M. Sorel soit un disciple de M. Bergson ; il avait commencé ses recherches avant que la philosophie de M. Bergson fût connue, et il est trop profondément original pour dépendre d'un maître quelconque. Mais la terminologie du célèbre professeur lui a permis de se faire mieux comprendre. L'opposition du moi superficiel et du moi profond, du mécanique et du vivant, M. Sorel et ses disciples la trouvent, en économie, dans le contraste entre l'échange et la production ; en science sociale dans l'opposition entre l'utopie et le mythe ; en politique dans l'antagonisme entre le réformisme légal et la révolution totale, entre la démocratie et le socialisme.

De même qu'il y a dans tout être vivant un moi intérieur et une projection spatiale de ce moi, il y a dans toute société, caractérisée par son système de production, un « organisme vivant » qui est ce type de production, et un « appareil mécanique » dont il se sert. La production, voilà ce qui est vraiment fondamental dans une société ; c'est par rapport à elle que s'affirme le sentiment juridique d'une classe, que les institutions et les hiérarchies existantes apparaissent légitimes ou mauvaises ; elle est le moi intérieur et profond de la société. Le moi superficiel de cette même société consiste dans son appareil constitutionnel, législatif, administratif, son formalisme juridique, qui n'intéresse que les relations superficielles et officielles des citoyens en tant qu'ils sont des atomes sociaux. En économie, cet appareil mécanique assure principalement la circulation des produits, leur échange ; il n'intéresse pas la production elle-même. Il est donc susceptible d'améliorations de détail, par voie de juxtapositions successives, car nous sommes dans le domaine du mécanique, de l'inorganique, de l'atomique.

On voit donc dans quelle mesure il est possible de réformer une société.

Toute la politique démocratique et socialiste réformiste vise à améliorer, par des réformes graduelles, le mécanisme de l'échange. En faisant cette œuvre elle n'est pas dangereuse et elle peut être utile, mais il faut bien voir qu'elle aboutit à *consolider* le système de production existant, qu'elle l'améliore, bien loin de le détruire. « Réformer dans la société bourgeoise, c'est affirmer la propriété privée. » Une politique démocratique qui voudrait transformer par les mêmes procédés de réformes partielles la production elle-même se heurterait à des obstacles beaucoup plus grands et serait même dangereuse, car elle se heurterait au principe intérieur de la société, que ne peuvent régénérer des additions partielles ; il faut une transmutation absolue.

Et ainsi la véritable économie socialiste, héritière de l'économie capitaliste, de sa science et de ses richesses, mais fondée sur un principe rigoureusement antagoniste, l'économie qui se prépare ne peut être instaurée par le réformisme démocratique ; il faudra une révolution totale. De même que les états du moi profond sont à chaque instant entièrement nouveaux, incommensurables les uns avec les autres, de même la société à type

de production socialiste sera d'une morale et d'une politique entièrement neuves, parce que c'est le principe même de cette société qui aura été renouvelé. Il y a, en histoire comme en psychologie, des commencements absolus. Un bon exemple nous en est offert par la naissance et le développement de la société chrétienne, qui n'a dû son prodigieux succès qu'à la scission complète qu'elle a établie entre elle et le monde romain. Ce succès ne se continue que parce que l'Eglise maintient la scission entre sa hiérarchie et le siècle, et il ne peut se maintenir qu'à ce prix. Il doit en être de même entre la société nouvelle que rêve le prolétariat, et la société bourgeoise qu'il veut détruire et remplacer.

Quant à savoir ce que sera dans le détail cette société future, c'est une chimère de l'imaginer, car on ne peut prévoir l'avenir qu'en se le représentant à l'image du présent et du passé, en le projetant sur une ligne droite qu'il continuerait. Or, précisément, l'essence de l'avenir est d'être entièrement nouveau, d'une nature absolument hétérogène à tout ce que nous connaissons, car nous ne pouvons reconstituer le vivant avec des éléments morts. L'avenir des sociétés est donc

aussi imprévisible que celui des individus ; on commet le même sophisme en le soumettant aux lois du déterminisme et de la causalité qu'en se représentant la durée à l'image de l'espace. L'« utopie » est la forme sociale du sophisme intellectualiste, comme l'associationisme en est la forme psychologique ; ce qui correspond socialement à l'intuition individuelle, ce qui est le moteur de tout l'effort collectif des masses, c'est le *mythe*.

De là cette théorie des mythes, si curieuse, si ingénieuse — si intelligente ! M. Sorel a été amené peu à peu, par l'étude de Marx et de M. Bergson, à concevoir la nécessité d'une révolution sociale totale, d'une morale des producteurs qui n'aurait rien de commun avec la morale actuelle des jouisseurs bourgeois. Or l'observation du mouvement ouvrier contemporain, dans ses éléments les plus actifs, confirme selon notre auteur ces conclusions de la méditation philosophique.

Il y a quelque dix ans, au moment où M. Sorel commençait à écrire, il n'avait sous les yeux que l'expérience du trade-unionisme anglais, préoccupé surtout de l'organisation de la consommation. Et c'est pourquoi, bien que l'*Avenir socialiste*

des Syndicats remît déjà le sort de la classe ouvrière entre les mains des ouvriers eux-mêmes, et des seuls ouvriers, M. Sorel aboutissait à des conclusions sensiblement réformistes [1], comme Bernstein et parfois Marx lui-même. Au temps de l'affaire Dreyfus, il voyait encore dans « la conduite admirable de Jaurès... la meilleure preuve qu'il y a une éthique socialiste », et il approuvait les ouvriers de ne pas hésiter « à se lancer dans l'arène pour soutenir les principes de la Vérité, de la Justice et de la Morale ». Le *Mouvement socialiste*, fondé il y a dix ans, comptait M. Jaurès parmi ses inspirateurs, conjointement avec M. Sorel. Mais depuis s'est créé ou s'est accentué le mouvement qui a porté les syndicats ouvriers à fonder les Bourses du Travail et la Confédération générale du Travail, grâce à l'énergique action de l'agent principal de cette œuvre, Fernand Pelloutier. M. Sorel, pour qui le mouvement socialiste a toujours été non une abstraction, mais « la vie des classes ouvrières », devait écouter cette affirmation méthodique et croissante des organisations prolétarien-

1. Aussi, pour éviter tout malentendu, M. Sorel a-t-il déclaré que cette brochure ne serait pas réimprimée.

nes, aboutissant à des formules impérieuses qui sont des cris de combat.

D'autre part, et par contraste, on pouvait voir, avec le « cas Millerand », le socialisme parlementaire tourner au « crétinisme », s'enliser dans la confusion des classes et se griser d'honneurs officiels, tandis qu'à la faveur de l'affaire Dreyfus une vague philanthropie bourgeoise menaçait de submerger la revendication spécifiquement prolétarienne. Il n'était que temps, pour les socialistes de principe, de se ressaisir. On vit alors le *Mouvement socialiste* se détacher du jauressisme pour soutenir l'organisation guesdiste, le « Parti socialiste de France », puis s'attacher enfin, par une évolution logique, — car il n'y a, au fond, qu'une différence de degré, non de nature, entre les deux tendances du socialisme parlementaire, la réformiste et la révolutionnaire — au pur mouvement ouvrier détaché de toute influence politique, et représenté par la Confédération du Travail. Le nuage idéaliste qui masquait l'essence du socialisme était dissipé, l'observateur n'avait plus, sans esprit de domination, qu'à étudier la réalité ouvrière.

Mais M. Sorel se rend bien compte que les affir-

mations crues qui entretiennent l'activité révolutionnaire, et dans lesquelles elle se formule, — les concepts de révolution catastrophique, de grève générale, par exemple, — ne résistent pas à une critique rationaliste. Aussi est-il très préoccupé de les soustraire à l'emprise de cette critique. On ne peut pas plus appliquer, dit-il, les lois de l'intelligence et du langage à ces formules où s'enclôt la vie profonde d'une classe, qu'à celles qui traduisent les aspirations ardentes d'un artiste ou d'un mystique. Ce sont des « mythes ». L'erreur du socialisme intellectualiste et rationaliste est de vouloir ramener les purs produits de l'imagination spontanée du prolétariat sur le plan de l'utopie scientifique, susceptible d'être démontée pièce par pièce et d'être critiquée dans ses moindres détails. La grève générale, la révolution violente, sont des *images* et non pas des idées, et ces images sont précieuses parce qu'elles sont les plus motrices de toutes, parce qu'elles réussissent le mieux à maintenir dans le prolétariat l'esprit de révolte contre la société présente, et par suite la pureté de l'idéal socialiste.

Pour se faire mieux comprendre, M. Sorel a usé d'une comparaison qui lui est chère. Les mythes

ouvriers d'aujourd'hui, dit-il, sont analogues à ces autres formules mythiques, l'avènement du royaume de Dieu, la croyance au jugement dernier, par lesquelles les premiers chrétiens opérèrent leur scission avec le monde antique. Ces croyances spontanées ne se sont pas réalisées, mais le christianisme triompha et l'Église fut fondée, qui eut la prodigieuse fortune que l'on sait. Par elle, et par surcroît, la civilisation classique fut sauvée. M. Sorel a étudié avec grand soin, dans deux ouvrages, la *Ruine du monde antique* et le *Système historique de Renan,* la naissance de la société chrétienne. Il attache une grande importance à cette étude, car si le socialisme lui paraît devoir triompher, c'est à la condition qu'il use de procédés semblables à ceux qu'employèrent les premiers chrétiens. La grève générale, la révolution sociale jouent pour le prolétariat d'aujourd'hui le même rôle que la résurrection ou le royaume de Dieu pour les premiers chrétiens. Elles ne se réaliseront sans doute pas sous la forme où un rationaliste les conçoit, mais elles entretiennent la vie d'une classe, elles préparent une grande œuvre.

III

La dégénérescence démocratique. — « Réflexions sur la violence »

Mais, dira-t-on, pourquoi M. Sorel se montre-t-il si acharné à établir une scission entre le prolétariat et le reste de la nation, et si préoccupé d'entretenir le sentiment révolutionnaire des masses ? La réponse à cette question va nous faire voir sous une nouvelle face la suggestive doctrine de ce penseur.

M. Sorel, nourri de Marx et de ses doctrines de fer, avait été très frappé de la décomposition que l'affaire Dreyfus et la soumission à la politique démocratique avaient révélée dans la bourgeoisie. D'une part il avait vu des bourgeois, des hommes d'ordre, tendre la main aux anarchistes, les défenseurs des institutions actuelles se déchirer entre eux (les partisans de la légalité s'attaquant à la procédure de l'armée et les partisans de l'armée déchiquetant la magistrature) et les chefs mêmes de ces institutions hésiter à les mettre en mouvement (les magistrats n'osant plus requérir la

troupe dans les troubles civiques et les chefs de l'armée subissant tous les outrages sans protester). Il avait vu les écrivains favoris de la bourgeoisie dissoudre de gaîté de cœur, avec un sourire ironique ou amusé, toutes les croyances sur lesquelles repose le régime, et les bourgeois, comme les nobles du XVIIIe siècle, applaudir en se pâmant.

D'autre part l'inertie des industriels acceptant sans broncher, après un semblant de protestation, les lois de « réformes sociales » qui limitaient leurs bénéfices ou désorganisaient leurs industries, lui avait fait toucher du doigt toute l'étendue de la « lâcheté bourgeoise ». Où sont les chefs d'industrie du début de l'ère capitaliste, ces véritables capitaines de la production qui traitaient durement leurs ouvriers, mais qui ont fondé la prodigieuse puissance du capitalisme moderne ? M. Sorel ne les voit plus qu'en Amérique ; là seulement il retrouve les descendants des anciens « conquistadores ». Partout ailleurs il constate l'invasion amollissante de la philanthropie, de la « paix sociale », de la niaiserie sentimentale ; la bourgeoisie d'aujourd'hui lui paraît « devenue presque aussi bête que la noblesse du XVIIIe siècle ». Cette dégénérescence se résume d'un mot par le triom-

phe de la démocratie, régime politique fondé sur la confusion des classes et la domination des non-producteurs, qui détourne les classes productrices de leur activité économique et canalise leur attention vers de vagues et abstraites préoccupations morales et politiques, où le prestige des grands mots déguise la soif de domination et l'appétit de jouissance des intellectuels de profession et des politiciens maîtres du pouvoir.

Or cette attitude de perpétuelle abdication n'est, selon M. Sorel, pas meilleure pour la classe ouvrière qu'elle prétend épargner que pour la classe bourgeoise qu'elle prétend conserver. La vieille bourgeoisie d'autrefois perd toute consistance et toute fierté, et les prolétaires n'acquièrent pas eux-mêmes cette consistance et cette fierté qui leur seraient nécessaires pour s'affranchir. Au lieu d'un terrain sec et dur que des combattants pourraient sans crainte fouler de leurs pieds dans leurs assauts, il n'y a qu'un marécage infect où les uns et les autres s'enlisent. Et la production surtout est compromise, le progrès industriel, qui n'est possible que par la consolidation et le développement de l'outillage capitaliste, héritage que l'ordre socialiste devra recueillir intact et perfec-

ionner encore. La démocratie, c'est la décadence le la production, et le progrès de la production est la première condition du progrès réel dans les sociétés industrielles modernes, celle qui est mère le toutes les autres.

Il n'y a, selon M. Sorel, qu'un moyen d'éviter cette dégénérescence ; c'est de contraindre les capitalistes à se réveiller, à reprendre conscience de leurs intérêts, à activer par conséquent le progrès industriel dont ils sont les artisans en attendant qu'ils en soient les victimes. L'intransigeance patronale réveillera à son tour les ouvriers qui se laissaient prendre au mirage de la démocratie, et par le heurt sans merci de ces deux forces la vie économique retrouvera sa vigueur. Le capitalisme progressera et préparera d'autant mieux le lit du socialisme. Mais comme la bourgeoisie paraît s'endormir dans les délices de Capoue, c'est au prolétariat à commencer, à secouer la torpeur bourgeoise, à rendre son adversaire vertueux malgré lui. Tel est le but de la lutte de classes, et, plus spécialement, le rôle de la « violence ».

M. Sorel avoue qu'il est assez difficile de bien comprendre la violence prolétarienne, car on a une tendance naturelle à l'assimiler à la barba-

rie ou à la force bourgeoise. Or il convient, dit-il, de distinguer avec soin ces deux notions. La force bourgeoise s'exerce par des proscriptions légales; elle est le fait de juristes formalistes et non de producteurs ; elle s'acharne sur les vaincus et inspire à tous ceux qui en ont la superstition des actes de sauvagerie d'autant plus effroyables qu'ils se colorent d'intentions vertueuses ; c'est le règne de la guillotine par bonté d'âme. Ainsi s'explique par exemple la politique de Robespierre. Les violences prolétariennes au contraire « sont purement et simplement des actes de guerre, elles ont la valeur de démonstrations militaires et servent à marquer la séparation des classes ». Sans doute elles se manifesteront par des brutalités ; il est très utile, par exemple, que les ouvriers « rossent les orateurs de la démocratie », pour enlever à ceux-ci le goût de les abrutir par de belles phrases. Mais ces actes, une fois accomplis par pur instinct de conservation, ne laisseront pas de traces ; « tout ce qui touche à la guerre se produit sans haine et sans esprit de vengeance ». Les ouvriers s'étant protégés, par des grèves violentes, contre le piège des conciliations arbitrales et la corruption de la paix sociale, n'éprouveront pas

le besoin de dépasser le but qu'ils s'étaient proposé : la force se suffit à elle-même et n'est nullement procédurière. « Nous avons le droit d'espérer qu'une révolution socialiste, poursuivie par les purs syndicalistes, ne serait point souillée par les abominations qui souillèrent les révolutions bourgeoises. »

Ainsi, par le refus des prolétaires d'accepter la paix sociale et l'ordre dont ils sont les victimes abusées, par leur rejet brutal des solidarités dont le tissu constitue la vie nationale et la domination de l'État, l'avenir du socialisme ne serait pas compromis et la civilisation *tout entière* serait sauvée. Car c'est un point qu'il faut bien mettre en lumière : les philosophes syndicalistes voient dans le mouvement ouvrier s'organisant par ses seules ressources, non seulement l'émancipation d'une classe, mais la sauvegarde de la culture classique ; il est le seul gardien des richesses du vieux monde.

Cela peut surprendre ; on ne s'attend pas à voir les trésors de la pensée et de la beauté, les fruits du génie humain conservés par l'affirmation de la brutalité et de l'instinct ; il semble bien plutôt que ce soit la fonction des intellectuels, eux-mêmes cultivés et affinés par la pensée. Mais

c'est là, suivant M. Sorel, la plus néfaste des illusions. Les intellectuels de profession, c'est-à-dire ceux qui font métier de penser pour d'autres classes qui resteraient incultes, ne peuvent conduire une civilisation qu'à sa ruine, car ils ne régénèrent pas leur pensée aux sources vives de l'activité productrice. La ruine du monde antique en est une preuve mémorable. « Tous les vieux auteurs chrétiens sont d'accord pour nous apprendre que la nouvelle religion n'apporta aucune amélioration sérieuse dans la situation du monde : la corruption du pouvoir, l'oppression, les désastres continuèrent à accabler le peuple comme par le passé. » Bien mieux, la gangrène gagna l'Église même, qui prit « les allures d'une administration impériale » et se laissa corrompre par les mauvaises mœurs. Elle ne s'est sauvée, malgré les fautes de ses chefs, que grâce à ses moines, qui ont d'autant mieux assuré leur prestige qu'ils se sont davantage séparés du siècle. Quant à la hiérarchie séculière ainsi bureaucratisée, elle canalisa et éteignit la sève des rois barbares, « une renaissance ne put se produire que très longtemps après, lorsque le monde eut traversé une longue série d'épreuves ».

Il en serait ainsi de nos jours, selon M. Sorel, si la démocratie triomphait longtemps, car la démocratie repose sur le même principe de *féodalité intellectuelle* que l'Église ; or la « féodalité intellectuelle, admirée par Renan, est destructive de toute idée de droit, parce qu'elle nie la valeur, qu'elle réduit le producteur au rôle de vassal, et qu'elle soumet la société civile à une direction qui lui est totalement étrangère ». Par conséquent, c'est s'abuser grossièrement que de se représenter « le socialisme *civilisé* de nos docteurs officiels comme une sauvegarde pour la civilisation : je crois qu'il produirait le même effet que produisit l'instruction classique donnée par l'Église aux rois barbares ; le prolétariat serait corrompu et abruti comme le furent les Mérovingiens et la décadence économique ne serait que plus certaine sous l'action de ces civilisateurs ».

Il s'agit donc de ne pas se laisser prendre à ce mirage. A la domination de l'État démocratique, qui est au fond, selon M. Sorel, de même essence que celle de l'État théologique et monarchique, il faut opposer nettement la révolte du prolétariat et sa revendication d'une organisation autonome, d'une civilisation propre. La révolution sociale ne

peut être efficace que si elle n'imite en rien les révolutions bourgeoises, si elle ne laisse vivre aucune des institutions, aucune des traditions de l'État bourgeois. La classe ouvrière doit avoir une morale à soi, la « morale des producteurs » ; une éducation à soi, tout entière basée sur la technique ; un art à soi, qui sera surtout une « anticipation de la production » et un embellissement de cette même production.

Ce n'est pas à dire que l'ère socialiste ne conservera rien de l'ère capitaliste ; elle en gardera au contraire tout le mécanisme de production et de répartition, tous les usages techniques, tout le processus productif perfectionné par le progrès même du capitalisme. L'erreur des utopistes fut de rêver une organisation nouvelle de l'atelier que le capitalisme crée mécaniquement. Mais en dehors de cette armature extérieure la scission devra être absolue ; dès maintenant les travailleurs doivent jeter les fondements de ces institutions qui leur seront propres, et d'où ils feront jaillir leur pédagogie, leur art, leur morale. C'est le rôle des syndicats ; mais ils ne peuvent le remplir qu'en repoussant toutes les avances du ministère du Travail ou des sociologues du Mu-

sée social. Ils doivent, comme les moines, se séparer du monde, même par la brutalité ; à ce prix le monde sera sauvé de la barbarie.

Ainsi, conclut M. Sorel, « la violence prolétarienne... apparaît comme une chose très belle et très héroïque ; elle est au service des intérêts primordiaux de la civilisation... Saluons les révolutionnaires comme les Grecs saluèrent les héros spartiates qui défendirent les Thermopyles et contribuèrent à maintenir la lumière dans le monde antique ».

IV

Tendances morales et philosophiques. Nietzschéisme et Syndicalisme

Je ne sais si j'ai réussi à faire sentir ce qu'il y a tout ensemble d'inquiétant et d'attachant dans cette riche doctrine si prodigieusement paradoxale. Je n'en accepterai pas toutes les conclusions ; il faut même dire, si l'on ramène la doctrine à ses principes essentiels, que je n'accepterai

pas la doctrine. Mais combien elle est saine, et nécessaire, et suggestive, c'est ce qu'il faut proclamer bien haut tout d'abord.

Que l'idée démocratique et rationaliste traverse une crise, dans la conscience de nombre de jeunes hommes qui l'ont le plus sincèrement aimée, il est puéril de le nier. Et sans doute cette crise n'est pas nouvelle. Ce n'est pas d'aujourd'hui que Proudhon lançait ses anathèmes contre le suffrage universel, contre les principes rationalistes introduits dans la morale sexuelle et l'organisation de la famille, anathèmes qu'il résumait dans cette constatation qui ouvre le livre de *la Justice* et qui était une plainte autant qu'un cri de guerre : « la France a perdu ses mœurs ! ». Ce n'est pas à dire non plus, peut-être, que cette crise soit aujourd'hui plus particulièrement grave qu'autrefois, car nous ne vivons que dans notre génération et nous savons mal mesurer ou faire revivre en nous l'intensité de sentiment des générations écoulées : en l'absence de commune mesure, chacun est porté à faire de sa propre intuition un absolu. Mais à chaque génération sa tâche, et la nôtre est de voir clair jusque dans la mise en œuvre de principes qui nous sont chers, dussions-

nous laisser dans cette investigation quelques-unes de nos illusions.

Or, il faut avouer que le fonctionnement du régime parlementaire, tel que nous l'avons sous les yeux, est fait pour décourager ses plus solides partisans ; si le régime lui-même peut se défendre, — car il ne faut pas confondre le mécanisme avec des fautes individuelles — il appelle des modifications qui ne touchent pas seulement à des points de détail, mais à son économie intime. Il faut avouer que la croyance rationaliste en la toute puissance de la science, qui fut la foi quasi religieuse des grands penseurs du XIXe siècle, ne résiste pas à une analyse plus serrée de la nature de la connaissance ; la science claire et logiquement ordonnée, merveilleux enchaînement de concepts et merveilleux pouvoir d'action sur la nature, ne réussit pas à épuiser la curiosité humaine, à expliquer à fond ni la métaphysique, ni la religion, ni l'art, ni les parties les plus profondes de l'économie, de la morale ou du droit. Enfin les prédications morales les plus émouvantes apparaissent si insignifiantes, et si monstrueusement ironiques quand elles partent de certaines bouches, qu'on est tenté de prendre en haine ces si-

nistres cliquetis de mots. Si ce pays veut mourir, qu'on lui épargne au moins les bouffonnes parodies de moralité, la prostitution de paroles qui sont encore pour quelques solitaires un foyer de vie intérieure, et qui bientôt ne seront plus que des cosses vides.

A cette constatation de maux qui ne sont que trop réels, nous n'avons vu opposer, jusqu'à présent, que des remèdes insuffisants. Le christianisme généreux et vague des catholiques démocrates ne paraît pas résister à une critique pressante et le rationalisme nationaliste, de même essence au fond que le rationalisme démocratique, nous a semblé s'abuser sur la puissance de la science. Faut-il constater un néant ?

Mais voici qu'apparaît une nouvelle philosophie, qui peut nous redonner de l'espoir. Philosophie d'exigences immenses, qui prend une singulière grandeur devant les doctrines paresseuses par lesquelles on endort trop souvent notre démocratie. Elle n'est pas cet évolutionisme électoral qui jette des coussins sous les pas des prolétaires, et jonche de bulletins de vote leur ascension fleurie vers la décomposition bourgeoise. Elle n'est pas cette croyance fataliste au progrès

qui remplace l'effort personnel par l'adoration fétichiste de l'État. Elle a pour base le pessimisme, doctrine morale sans laquelle « rien de très haut ne s'est fait dans le monde ». Et par pessimisme il faut entendre, non un optimisme retourné, ou désabusé, non le fatalisme mystique de l'impossibilité, mais le sentiment profond des immenses nécessités psychologiques et morales qui entravent la marche d'une société vers sa délivrance.

Cette philosophie ne nie pas le progrès. Il peut y avoir progrès par l'accession à la pleine réalité d'une nouvelle catégorie historique, d'une nouvelle classe enfin en possession d'une idéologie, d'un art et d'une morale propres. Mais ce progrès n'est pas fatal. Il peut arriver que cette classe n'acquière pas la compétence technique et les vertus morales qui lui sont absolument nécessaires pour qu'elle joue son rôle historique. On peut fort bien concevoir aussi que cette classe, au lieu de prendre conscience de ses propres conditions d'existence et de pensée, se laisse indéfiniment berner par une autre classe intéressée à vivre d'elle, en la flattant. C'est ce qui pourrait avoir lieu en Angleterre, par exemple, où la caste

aristocratique a primitivement donné le ton à la bourgeoisie marchande, et où celle-ci le donne à son tour aux boursiers fils du peuple que les villes envoient dans les Universités, de telle sorte, comme le dit M. Chevrillon [1], que « c'est d'en haut que vient le type de civilisation... » On s'explique ainsi l'esprit des trade-unions, comme celui des syndicats allemands. C'est ce qui pourrait également se passer en France, si le réformisme démocratique l'emportait.

A vrai dire, cela ne semble pas à craindre. La France est un pays moins traditionaliste, ou de tradition plus révolutionnaire, plus logicien et plus nerveux que les pays anglo-saxons ; la civilisation prolétarienne ne se laissera donc probablement pas absorber par la dégénérescence bourgeoise ; mais ce n'est pas fatal. Il faut tenir compte en outre de la nécessité économique. L'ensemble des conditions sociales d'une société à un moment donné forme un système si complexe, si enchevêtré, régi par un déterminisme si impérieux, qu'il ne saurait être mis en échec par l'intervention de quelques bonnes volontés ou par

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1908.

quelques mesures légales. Il faut l'effort collectif de toute une classe qu'anime une forte passion et qu'hallucine la même image, l'élan de toute une armée conduite par le même mythe ; tout assaut individuel et fragmentaire doit être impuissant à changer profondément un système « qui ne saurait disparaître que par une catastrophe l'entraînant tout entier ». Attitude à la fois pleine d'espoir et désespérée, ardent jansénisme social qui a conservé contre l'opportunisme trop facile l'indignation naïve et brûlante des solitaires de Port-Royal contre les jésuites. Comme on comprend maintenant cette juvénile fureur, et ce poème sur la violence !

On les comprend d'autant mieux qu'on entre en communion plus intime avec l'âme du système, avec cette passion de moralité qui est dans son fond. Passion de probité intellectuelle presque mystique d'abord. M. Sorel écrit que ses *Réflexions* ont été « inspirées par un amour passionné pour la vérité », parce que « la passion pour la vérité vaut mieux que les plus savantes méthodologies ». Il est seulement regrettable que cette passion pour la vérité n'ait pas amené notre auteur à surveiller de plus près certains

de ses jugements. Passion pour l'établissement de valeurs morales, d'autre part, qui entraîne ce savant à introduire des jugements qualitatifs jusque dans les spéculations les plus abstraites, qui ne paraissent pas d'abord en supporter. Car c'est une mauvaise plaisanterie, répétons-le, de dire que la conception matérialiste de l'histoire néglige le facteur idéologique et moral.

On peut même soutenir que, comme Proudhon, M. Sorel est avant tout un moraliste ; il n'a pas d'autre but que d'entretenir ou de susciter dans le prolétariat le sentiment du droit, de la dignité, du respect dû au travail, à l'amour, à la famille, comme il ne vise intellectuellement qu'à susciter l'invention. Comment expliquer autrement que par des préoccupations morales cette différence si profonde, qui domine toute la doctrine économique de ce philosophe, entre la production d'une part, l'échange ou la consommation d'autre part ? Le consommateur, le jouisseur, l'intermédiaire, le simple échangiste n'intéressent pas M. Sorel ; ils peuvent faire la loi du marché, ils n'en sont pas moins des nullités morales, des parasites. Au contraire, le producteur est seul digne d'intérêt, parce qu'il travaille, parce qu'il est original et

parce qu'il crée. Voilà une distinction profondément éthique, qu'on peut rapprocher de celle de Marx sur le travail fondement de la valeur, et qui donne une grande beauté à cette « morale des producteurs » qui sera, suivant notre auteur, la loi de tout l'atelier affranchi et régénéré.

Ce respect du travail est si grand qu'il a amené M. Sorel, quelque sympathie qu'il ait pour les méthodes de la Confédération du Travail, à juger très sévèrement quelques-uns de ses procédés, par exemple le sabotage, qui lui paraît porter atteinte à la dignité ouvrière et compromettre la grandeur future de la production socialiste [1]. Les écrivains de la Nouvelle École s'inspirent abondamment des admirables pages de Proudhon sur la philosophie du travail. Comment ne pas voir encore des préoccupations morales dans cette autre distinction, inspirée aussi de Proudhon, entre l'économie urbaine et l'économie rurale, l'agriculteur étant considéré comme le travailleur type parce qu'il concentre toute sa pensée, lente et réfléchie, sur son travail et sa famille, tandis que

1. J'ai moi-même développé des vues analogues dans une brochure, *le sabotage*, publiée par l'*Union pour la Vérité* (1911).

l'ouvrier des villes disperse son activité sur une foule d'occupations et d'attractions qui l'empêchent de se ramasser autour d'un noyau fondamental, et l'éparpillent comme une poussière de sensations sur toutes les lumières papillotantes de l'agglomération accroupie, du comité politique au lupanar ? Ce sentiment de l'utilité profonde de la morale dans la vie sociale, M. Sorel n'en a jamais fait mystère ; même au temps où il collaborait avec les socialistes parlementaires, il s'indignait déjà contre les calembredaines grasses et parfaitement stupides de Lafargue.

Et il l'entend, cette morale, au sens volontairement le plus étroit, le plus traditionaliste, le plus chrétien. Cela encore est bien dans le sens de son pessimisme. Il a horreur des subtilités, des analyses fines et dissolvantes des sentiments moraux, du féminisme tel que le comprennent les psychologues mondains et les socialistes rationalistes. Tout cela lui paraît le retour à une hideuse promiscuité qui se maquille d'élégance. Sur la morale sexuelle, qui est, comme il l'a dit lui-même, une des parties essentielles, la plus profonde peut-être, de la morale, il a encore les idées de Proudhon, qui sont aussi celles de Le Play.

Et il les exprime avec une naïveté voulue et une rudesse savoureuse, cassant les vitres sans se soucier de scandaliser « les amis de Jaurès » ou les courtisans de M. Paul Bourget. « Je suis persuadé, écrit-il dans l'*Introduction à l'Économie moderne*, que la conscience juridique ne peut être affinée dans les pays où le respect de la chasteté n'est pas fortement entré dans les mœurs... ; le monde ne deviendra plus juste que dans la mesure où il deviendra plus chaste ; je ne crois pas qu'il y ait de vérité plus certaine ». Comparez cet ascétisme avec les théories infiniment plus aimables, quoique « socialistes », qui nous présentent la volupté comme étant par elle-même un puissant ressort de travail et de dignité, et voyez où se trouve la plus profonde observation psychologique.

Cette pureté de sentiment entraîne parfois M. Sorel à laisser échapper, au cours de ses plus abstraits exposés, des réflexions ou des aveux qui éclairent ce mot de Renan : « Rien n'est plus tendre que l'homme austère. » C'est ainsi qu'au cours d'une étude sur Rousseau, après avoir déchargé sa bile sur les mondaines et « les babouins lubriques accourus pour entendre dire des cochonne-

ries » par M. Jules Lemaître, M. Sorel montre la néfaste influence de Thérèse sur Jean-Jacques, parce qu'elle n'avait pas su « dompter l'imagination érotique » de ce grand et malheureux homme. Et c'est alors une réflexion brève, mais purement lyrique, très belle, qui ouvre une perspective inattendue sur l'âme de ce savant : « Heureux l'homme qui a rencontré la femme dévouée, énergique et fière de son amour, qui lui rendra toujours présente sa jeunesse, qui empêchera son âme de jamais se contenter, qui saura lui rappeler les obligations de sa tâche, et qui parfois lui révélera même son génie ! C'est ainsi que notre vie intellectuelle dépend, en très grande partie, du hasard d'une rencontre. » On croirait entendre un écho de Guyau, des pages immortelles consacrées à l'amour et à la femme dans l'*Irreligion de l'Avenir*.

Or, quel ne doit pas être l'écœurement d'un tel esprit devant la décomposition morale, la nullité économique, la corruption politique d'une bourgeoisie uniquement occupée à jouir, d'un régime parlementaire qui est devenu le gouvernement du peuple par une classe qui n'a plus rien de lui, ou des partis qui ne sont que sa cari-

cature, d'une classe tout entière qui tombe en pourriture ! Comme on comprend qu'il veuille essayer de la réveiller, ou tout au moins qu'il veuille préserver de cette déchéance le prolétariat tout neuf et qui monte ! Est-il convaincu qu'il y réussira ? Le ton général de ses articles ne permet guère de le penser.

Il y a encore une autre raison — une raison logique — qui doit nous amener à prêter la plus grande attention à cette philosophie. C'est qu'elle est la plus *laïque*, la plus *démocratique* de toutes celles que l'on peut rêver. Ces mots font cependant horreur aux penseurs syndicalistes, et cela se comprend. On nous présente en général une si étrange démocratie et un si triste laïcisme qu'il faut un certain courage pour s'attacher à leur fortune. Allons pourtant au fond des choses. Prenons ces mots dans leur sens étymologique et non dans leur sens politique falsifié. Avec la philosophie syndicaliste, nous saisissons sous son aspect le plus net la conception la plus résolument opposée à la conception théologique.

On a bien souvent dressé le tableau de ces deux visions antithétiques du monde, que l'on

peut appeler, toujours en conservant aux mots leur sens rigoureux, la conception *théiste* et la conception *athéiste,* ou encore le système de la *transcendance* et le système de l'*immanence*. Joseph de Maistre a donné de la conception théiste l'exposé le plus rigoureux, et de nos jours encore le psychologue américain William James n'hésite pas à revenir, par delà le rationalisme du XIXe siècle, à la conception la plus populaire de la religion, à la croyance au miracle. Dans cette vue des choses, la vérité vient d'en haut et elle se transmet jusqu'aux derniers éléments sociaux par une hiérarchie d'organes appropriés, dont l'Église est le type parfait. Il n'est pas besoin de s'occuper d'abord de l'organisation de la vie matérielle ; parfois même le travail est l'objet d'une malédiction formelle. Une seule chose est rigoureusement nécessaire : connaître la vérité révélée d'en haut et obéir à ceux qui l'enseignent.

Il s'ensuit une déchéance parallèle de l'expérience et de l'économie. L'expérience se trouve sans pouvoir pour nous faire connaître les vérités éternelles de la théologie, les principes universels et nécessaires de la métaphysique. Quant à l'économie, elle est ou niée comme dans l'Évangile — qui

donne aux hommes comme modèles les lis des champs — ou reléguée à un rang inférieur, subordonnée comme la science à la théologie. Les savants sont ainsi sous la dépendance des théologiens, et les producteurs sont gouvernés par une « féodalité intellectuelle » étrangère à leur labeur, qui les domine extérieurement. La conséquence de cet avilissement des nécessités économiques est généralement, pour les sociétés ainsi gouvernées, une politique extérieure de conquêtes, car les guerres sont alors le moyen le plus naturel de renouveler les richesses continuellement gaspillées, et à l'intérieur une politique d'asservissement des producteurs, et de persécutions féroces contre les hérétiques qui ébranlent la croyance des citoyens en la foi salvatrice.

Il faut d'ailleurs reconnaître qu'un grand nombre d'esprits très sincères prétendent concilier les croyances théologiques les plus absolues avec les préoccupations les plus réalistes, par l'ingénieuse distinction du spirituel et du temporel. Il y a des savants qui ne veulent reconnaître d'autre maître que l'expérience dans le laboratoire, tout en s'agenouillant dans l'oratoire, et cette double attitude est respectable. Mais on peut

malgré tout se demander quelle force peut avoir une pareille distinction pour une conscience qui *croit* véritablement à la tutelle d'une divinité omnisciente et tutélaire ; quelque soin qu'elle apporte à faire respecter l'autonomie du temporel, le spirituel le dominera toujours, comme le supérieur l'emporte sur l'inférieur. Quelque sympathie qu'on puisse avoir pour les chrétiens sociaux, les modernistes ou les déistes de toute croyance, il faut bien avouer que leur position paraît étrangement paradoxale.

En face de cette conception très logique du monde s'est dressée une autre conception non moins logique, qui élimine franchement le surnaturel et veut tout reconstruire en faisant appel à la seule expérience, et aux lois qui se dégagent de son étude. Mais cette conception véritablement laïque a été lente à se dégager. Un certain nombre de philosophes rationalistes ont remplacé le surnaturel religieux par le surnaturel métaphysique, et considéré les principes de la raison théorique et pratique comme autant d'absolus, sans rapport de postériorité et de conséquence avec l'expérience, la conditionnant au contraire et la dominant. Nietzsche et ses disciples, et aussi

Guyau, ont détruit cette illusion kantienne, dont Spencer même n'est pas exempt ; à la conception métaphysique du monde ils ont substitué ce qu'on peut appeler la conception *biologique* ; la connaissance, l'art, la morale ne sont plus que des inventions plus ou moins heureuses ou néfastes de l'instinct vital, du fait de force — Guyau ajoute du fait d'amour — qui est tout ce que l'on sait de positif sur la vie d'une espèce. Ils ont montré qu'à la base de toute idéologie il y a une nécessité physiologique, chaque doctrine n'étant qu'une « attitude d'utilité » propre à un tempérament ou à des tempéraments semblables, et s'imposant avec plus ou moins de succès à d'autres tempéraments, suivant qu'elle est plus ou moins combattue [1].

Telle est la première étape de ce qu'on peut appeler une philosophie vraiment laïque. Nous avons vu au début de cette étude que la conception matérialiste de l'histoire venait très heureusement compléter cette vue, en montrant comment l'activité technique, par l'intermédiaire sans

1. V. les ouvrages de M. Jules de Gaultier; *De Kant à Nietzsche*, *Nietzsche et la Réforme philosophique*.

aucun doute de modifications physiologiques, peut façonner profondément la mentalité d'un individu ou des classes qu'elle crée, et engendrer des institutions qui donnent souvent naissance à des idéologies nouvelles. On peut dire qu'à ce point de vue la doctrine de Marx apporte une grande précision à celle de Nietzsche, et tout récemment M. Bergson, en posant à la base de l'évolution l'hypothèse d'un « élan vital » dépouillé de toute finalité, introduisait un nouveau terme qui se rapproche singulièrement de la « force » de Nietzsche et de la « vie » de Guyau.

Et il faut bien s'entendre sur la nature et la valeur de ces philosophies. Sans doute ces systèmes restent des hypothèses, comme toutes les grandes vues spéculatives ; ce ne sont plus des métaphysiques au sens où on les entendait autrefois. S'il reste une métaphysique concevable, comme dans le système de M. Bergson, elle n'est plus au début de la connaissance et elle ne la régente plus ; elle en est, par delà la systématisation scientifique, un mode tout nouveau — dont on peut douter d'ailleurs qu'il s'impose avec évidence.

Mais si l'accord peut se faire entre les philoso-

phes sur la possibilité d'une doctrine entièrement vidée de tout surnaturel et ne s'appuyant que sur le seul fait ; si tous les savants pratiquent l'étude de la nature par les méthodes expérimentales, les plus profondes divergences subsistent en politique quand il s'agit de concevoir une organisation sociale qui s'inspire de cette méthode. Les uns, à la suite de Comte, de Renan et de Nietzsche, ont conclu à l'aristocratisme, en prétendant s'autoriser des lois de la science. Mais on a montré que cette interprétation de la science était abusive. Aussi bien, M. de Gaultier, sans cacher ses préférences pour le « parti-pris sociologique » de Nietzsche, a fort bien reconnu que cette seconde attitude n'était pas nécessairement conditionnée par l'ensemble de sa philosophie. En fait l'organisation sociale à laquelle aboutissent ces positivistes, la monarchie ou la dictature, reste encore toute pénétrée de la hiérarchie théologique ; ce sont toujours les non-producteurs qui, par leur culture qu'ils proclament supérieure, dominent les producteurs ; c'est toujours le règne de la « féodalité intellectuelle ».

D'autres, à la suite de Rousseau et en écoutant la volonté du peuple plutôt que les désirs des

penseurs, ont tiré de cette philosophie athéiste la nécessité de la démocratie, c'est-à-dire du gouvernement du peuple par lui-même. Et cela est logique. Mais on n'a pas eu de peine à faire voir que Rousseau et ses disciples étaient encore tout imprégnés d'esprit théocratique, et qu'ils ne faisaient que déplacer le mysticisme. Et la démocratie qui se réclame d'eux ne diffère pas foncièrement de l'organisation théocratique tant honnie. C'est la même économie cléricale qui est à sa base. Le peuple est nominalement souverain, mais il se trouve dans l'impossibilité matérielle d'exercer ses droits; le pouvoir réel appartient à une classe qui profite du labeur de la classe productive sans produire elle-même. Et comment est éduquée cette classe dirigeante ? Par un système pédagogique directement emprunté à l'Église, par des « humanités » qui ne sont que l'ancienne discipline par laquelle l'Église voulait former des clercs, et les jésuites des gens du monde docilement soumis à leurs desseins. L'idéologie abstraite et verbeuse descend toujours d'en haut jusqu'au dernier des atomes sociaux dont l'agglomération forme le peuple roi. La conception théologique du monde, que veulent exterminer tant de braves combattants

qui se prétendent laïques, on la retrouverait sous leur casque ou sous leur armure, tout près du cerveau ou du cœur, et il est amusant de les voir pourfendre une idole qui dirige toutes leurs attaques, comme il est amusant de voir le philosophe chercher les lunettes qu'il a sur le nez.

Mais voici enfin une conception qui pourrait bien être vraiment neuve, vraiment démocratique, vraiment laïque. On a éteint toute lumière surnaturelle, on a renoncé à descendre par déduction du ciel jusqu'à la terre, on a supprimé toute hiérarchie illégitime. Il s'agit de reconstruire en partant du peuple lui-même, et non du peuple abstrait, de l'individu considéré comme un oisif ou comme un pur esprit, mais de l'être humain considéré comme l'animal évolué qui emploie d'abord ses facultés à satisfaire ses besoins élémentaires, à produire, et qui fait de cette occupation le noyau que l'étude et la réflexion spiritualiseront sans cesse. On voit de nouveau que cette vue de l'individu considéré dans son activité la plus concrète, la plus indispensable, le besoin de produire pour vivre, peut fort bien venir se greffer sur les buts purement physiologiques

que les disciples de Nietzsche assignent à la vie.

Mais au vingtième siècle, grâce à la structure économique de la grande industrie, les travailleurs ne sont pas isolés ; ils forment une classe, le prolétariat, qui a des ambitions et des rêves collectifs, qui a une âme. On peut dire qu'il y a aujourd'hui une âme du prolétariat, comme il y avait vraiment une âme du peuple religieuse aux époques de foi ardente et une âme impérialiste aux époques de patriotisme exclusif et conquérant. Cette classe doit chercher à s'organiser elle-même, par ses propres forces, en tirant d'elle sa hiérarchie et ses institutions autonomes, son idéologie, son art, sa morale. De même que la bourgeoisie, au commencement du dix-neuvième siècle, sut dégager l'organisation politique qui convenait à son génie, le régime parlementaire — non sans s'être laissé d'abord corrompre à la fin du dix-huitième par l'esprit de la noblesse dégénérée, — de même la classe prolétarienne doit à son tour dégager ses institutions originales, en se gardant de plagier la classe bourgeoise. « Un grand changement se produira dans le monde le jour où le prolétariat aura acquis, comme l'a acquis la bourgeoisie après la Révolution, le sentiment qu'il est

capable de penser d'après ses propres conditions de vie. »

Une pareille doctrine, on le voit, est bien dans la logique d'une conception athéiste, en même temps qu'elle est le dernier aboutissant de l'évolution historique. Logiquement, une philosophie dégagée de tout idéalisme mystique doit commencer par organiser l'économie ; et si ce n'est que de nos jours que l'on est arrivé à reconnaître la prépondérance du travail, après de longs siècles voués à la théologie, à la métaphysique et à la politique, à la gigantesque illusion supra-sensible qui empêchait de voir la réalité physique, il faut enfin s'arrêter à ce point d'intersection de la logique et de l'histoire. Cette doctrine n'est pas absolument neuve ; elle est dans Marx et dans Proudhon ; mais c'est l'originalité de M. Sorel d'avoir fait la synthèse de ces deux grands esprits qui parfois se déchirèrent, et plus encore d'avoir dégagé sa conception sociale de l'étude directe de la classe productrice.

Or, si l'on adopte franchement ce point de vue, c'est le complet renversement de l'idéologie ; c'est la rupture, enseignée par le passé même et par l'expérience, avec tout le passé ; c'est le tra-

vail devenant souverain, déterminant les institutions, l'art, la morale des sociétés ; c'est la cristallisation des producteurs par classes, en largeur, internationale, mondiale, dominant les groupements nationaux où toutes les classes sont confondues ; c'est la libre fédération des associations de producteurs, l'anarchisme de Proudhon, détruisant la vieille centralisation autoritaire ; c'est un art, une morale, une pédagogie partant de la vie, exaltant, ornant, ennoblissant la vie, la refrénant durement au besoin pour la rendre plus puissante, au lieu du pâle mysticisme et des imaginations falotes d'un art exténué ; c'est l'athéisme enfin, opposant tout son génie, ses organismes et ses disciplines aux inconscients débris du théisme qui vivent toujours dans la physiologie de nos sociétés. On est en présence de l'abîme...

On ne peut se défendre, quand on médite les problèmes ainsi posés, d'une sensation d'angoisse. Car on sent qu'on n'est pas en face d'une de ces doctrines faciles qui enveloppent dans leur scintillante phraséologie les conciliations superficielles, d'une de ces dialectiques ingénieuses qui amènent le sourire de l'esprit et tranquillisent la lâcheté naturelle. On est devant un bloc, et un

bloc de granit ; il s'agit de l'accepter ou de le repousser tout entier. Les conclusions de cette âpre doctrine viennent bien à leur heure. Elles doivent, comme celles de Nietzsche, régénérer et tonifier notre sensibilité appauvrie, par le contact sain des souffles des hautes cimes.

Je ne peux m'empêcher, à cet égard, de signaler brièvement les analogies des deux doctrines[1]. Sans doute, elles sont de conclusions sociales violemment antagonistes, car les « partis-pris sociologiques » des deux philosophes, expression de leurs sensibilités différentes, sont aux antipodes l'un de l'autre. Nietzsche, abusé par une vision peut-être trop biologique des choses, — un des « remèdes contre la modernité » lui paraissait être « la prédominance de la *physiologie* sur la théologie, la morale, l'économie et la politique » — a conclu de l'organisation de la vie animale à celle de la vie humaine. M. Sorel, au contraire, disciple en cela de Proudhon, se transporte d'un coup jusqu'à l'affirmation la plus absolue de l'idéalisme humain, en concevant une société où

1. Voir l'appendice *Nietzsche et Proudhon* qui complète ce parallèle.

des hommes vraiment libres n'auraient pas de maîtres. Nietzsche, aristocrate et classique, n'entrevoyait de vraie culture que celle dont le peuple serait exclu ; M. Sorel, au contraire, rêve avec Marx et Proudhon d'une culture qui serait fondée sur le travail, et qui serait propre à toute la classe productrice. Il faudra revenir là-dessus plus à loisir.

Mais ces divergences fondamentales proclamées, on ne peut s'empêcher de reconnaître les ressemblances des méthodes et des préoccupations morales. Chez les deux maîtres, même souci de méthode purement expérimentale, enfin vidée de théologisme, et l'on a vu comment le déterminisme économique de l'un complétait le déterminisme biologique de l'autre. Même souci de considérer avant tout les ensembles, la physiologie, l'âme collective des groupes sociaux, de préférence à l'élément purement individuel qui est un atome destructeur. Par contre-coup, même défiance du rationalisme logicien, qui ne doit pas troubler l'expansion de la vie, et en ce sens même *pragmatisme*. Peu importe, par exemple, à Nietzsche qu'un jugement soit vrai ou faux ; c'est là une considération secondaire ; il faut seulement connaître

l'utilité de ce jugement, se demander s'il conserve ou s'il affaiblit la vie d'une espèce. De même M. Sorel refuse de soumettre les mythes à une analyse critique ; ce sont, dit-il, des images vitales qui ne sauraient être appréciées d'après un autre critérium que celui de la vie collective d'une classe. Enfin la Nouvelle École socialiste admet pleinement le principe fondamental de Nietzsche, qui est aussi celui de Marx et parfois de Proudhon : il n'y a pas de force au-dessus de la force ; si elle croit à l'avènement du prolétariat, c'est dans son esprit parce qu'il deviendra le plus fort, et elle lui conseille la discipline la plus propre à le rendre fort. La « violence » de M. Sorel est une manifestation de la « force » de Nietzsche. Il faut d'ailleurs bien comprendre que cette force ou cette violence, pour nécessaires qu'elles soient à certaines époques de l'histoire, ne remplacent pas et ne font pas oublier la vraie force, qui est la compétence et la vertu pour l'un, la haute culture pour l'autre.

Et si l'échelle des valeurs morales n'est pas dans le détail la même pour les deux philosophes, si Nietzsche s'attaque âprement à des vertus que M. Sorel tient au contraire pour essentielles — par

exemple la chasteté — on peut dire cependant qu'il y a chez les deux penseurs le même instinct de pessimisme et de grandeur qui considère l'ascétisme comme un instrument de haut prix, la même horreur de ce qui est fangeux, indécis, sentimental, déliquescent. Tous deux aiment les lignes nettes, les horizons rigides, les ombres accusées et la lumière crue, le génie français. En un mot les deux philosophes ont la même méfiance de la *modernité*. Ils ont la même aversion pour la tolérance, que Nietzsche appelle, avec nos actuels nationalistes, « l'incapacité de dire oui ou non » ; pour la « largeur de sympathie (1/3 d'indifférence, dit Nietzsche, 1/3 de curiosité, 1/3 d'irritabilité maladive) » ; pour « l'objectivité (manque de personnalité, manque de volonté, incapacité d' « amour ») ; pour la liberté anarchique et la passion romantique ; bref pour les « vices modernes, le surmenage, la curiosité et la compassion », pour toutes les formes de « l'indiscipline de l'esprit moderne ». Ils croient tous deux que l'Europe est trop vieille, accablée de trop de traditions qui étouffent sa spontanéité et de trop de scrupules qui paralysent son action ; ils veulent réaliser ce que Nietzsche appelle le « nihilisme

européen » et M. Sorel, suivant la terminologie de Vico, un *renouvellement*.

Pour réagir contre la platitude universelle, et une tolérance panthéistique qui ne blâme plus rien et comprend tout, ils sont tous deux de vigoureux pamphlétaires, violents et passionnés ; ils recommandent une discipline analogue, « le service militaire obligatoire, dit Nietzsche, avec des guerres véritables qui font cesser toute espèce de plaisanterie, la sévérité militaire dans les exigences et la pratique des devoirs » — et M. Sorel ne fait que remplacer la guerre par la grève, forme moderne de la guerre pour le producteur — ; « l'étroitesse nationale, (qui simplifie et concentre) » — et M. Sorel remplace seulement étroitesse nationale par étroitesse de classe. Les vertus que Nietzsche assigne au Surhomme, M. Sorel les désire pour le prolétariat. Et cela est surhumain en effet, presque inaccessible, surtout pour quiconque ne peut rejeter entièrement la culture bourgeoise, qui nous reste toujours plus ou moins dans le sang. Mais cela est vraiment tonique pour nos esprits anémiés. Telle qu'elle se présente, dans son intransigeance rébarbative, cette philosophie de la guerre, du travail et de l'ascétisme est d'une farouche beauté.

Et cependant, malgré l'originalité, le désintéressement et la hauteur de cette doctrine, on peut douter qu'elle apporte, à elle seule, un remède efficace à la crise que nous traversons. Je voudrais essayer de dire les raisons qui empêchent quelques esprits consciencieux de suivre ce maître, qui les forcent, presque malgré eux, à effriter le bloc. Raisons d' « intellectuel », de « bourgeois », « d'universitaire » sans doute, — j'ai déjà prévenu que j'étais tout cela — mais qui voudraient s'autoriser elles aussi de cet « amour passionné de la vérité » qui inspire M. Sorel. Au reste, ces réflexions ne sauraient probablement avoir plus d'importance pour la vie ouvrière que les exploits d'un joueur de quilles, — ou les études de M. Sorel lui-même.

V

Intellectualisme et Mysticisme
Le mythe et l'utopie

Quelque prévention que M. Sorel ait contre les « intellectuels », il faut dire que la théorie des mythes est une doctrine d'intellectuel, issue sans

doute de méditations directes sur l'activité prolétarienne qu'elle prétend expliquer, mais qui se rencontre dans sa forme avec d'autres théories philosophiques qui lui ont permis d'acquérir une plus grande précision. M. Sorel, nous l'avons dit, a utilisé dans la philosophie sociale les théories de M. Bergson, de même que M. Le Roy les avait utilisées dans la philosophie religieuse [1]. Le mythe de la grève générale serait, selon la Nouvelle École, l'équivalent dans la conscience profonde du prolétariat de l'intuition métaphysique, comme selon la « philosophie de l'action » la conscience religieuse du croyant retrouverait et vivrait par intuition les dogmes. M. Sorel dit d'ailleurs en propres termes : « la religion n'est pas seule à occuper la région de la conscience profonde; les mythes révolutionnaires y ont leur place au même titre qu'elle », et il assimile les mythes à la « connaissance parfaite de la philosophie bergsonienne ».

Il faut noter cependant, à ce sujet, que M. Sorel n'éprouve aucune sympathie pour le catholicisme moderniste. Il reproche à celui-ci de dissoudre dans l'arbitraire la théologie traditionnelle,

1. V. son ouvrage *Dogme et critique*. Paris, Bloud, 1908.

qui fait toute la force de l'Église et des organisations religieuses. Les modernistes lui paraissent être des politiques préoccupés d'adapter l'Eglise au siècle, c'est-à-dire de faire disparaître le surnaturel devant les conditions historiques. Ils seraient à la fois des destructeurs qui brisent la tradition religieuse, et des utilitaires uniquement préoccupés de leur salut personnel, qu'ils veulent faire « par ruse ». Mais surtout, on le comprend après tout ce qui vient d'être dit, si les modernistes catholiques inspirent tant de répulsion à M. Sorel, c'est qu'ils lui paraissent présenter les mêmes défauts d'esprit et de cœur que les modernistes socialistes. Les uns et les autres ont les mêmes tendances panthéistes qui les poussent à oublier sans cesse le dogme fondamental de leur croyance : le surnaturel catholique ou la lutte de classes ; la même tendance d'esprit qui les pousse à se laisser envahir par l'imagination ou la sensibilité, au lieu d'accepter le rationalisme scolastique ou marxiste. (On reconnaît ici l'affinité du syndicalisme avec le nationalisme.) Bref « le modernisme religieux est le plus souvent un bavardage combiné avec du pédantisme, comme est d'ailleurs le modernisme socialiste ».

Aussi M. Sorel s'élève-t-il très vivement contre la prétention qu'ont les modernistes de s'inspirer du bergsonisme ; ils n'en ont pris, suivant lui, que les parties les plus faibles. Philosophiquement, cependant, indépendamment des destinées de l'Église qui nous transportent dans un autre ordre de questions, il paraît bien que M. Le Roy ou M. Blondel posent le problème de la connaissance de la même façon que M. Sorel, quoique celui-ci soit davantage préoccupé de maintenir le rigoureux déterminisme de la science. M. Blondel, par exemple, dit de la foi : « Ce n'est point de la pensée qu'elle passe au cœur, c'est de la pratique qu'elle tire une lumière divine pour l'esprit [1]. » N'est-ce pas l'esprit même de la philosophie syndicaliste et bergsonienne? Mais il faut voir de plus près si cette philosophie est satisfaisante pour l'esprit.

Elle en revient, en somme, on s'en souvient, à instituer un dualisme rigoureux dans la connaissance. Par delà la connaissance scientifique, œuvre de l'intelligence ordonnant l'expérience

1. *L'Action*, p. 402.

pour les besoins de l'action, il y aurait la connaissance métaphysique, l'intuition entièrement dépouillée de signification intellectuelle, qui serait même le travail intellectuel inverti, tordu par un très grand effort. M. Le Roy n'hésite pas à reconnaître que les dogmes lui paraissent intellectuellement impensables, et M. Sorel veut écarter des mythes « tout contrôle de la philosophie intellectualiste, qui (lui) semble être d'une parfaite incompétence en histoire ». Les mythes se distingueraient des utopies en ce qu' « ils ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volonté ». « Ils permettent de comprendre l'activité, les sentiments et les idées » spontanés des masses populaires ; « l'utopie est, au contraire, le produit d'un travail intellectuel » réfléchi. Il y aurait divorce entre l'intellectualisme et l'activité créatrice.

Est-il possible d'éviter ce contrôle de l'intelligence que l'on voudrait à toute force écarter ? Peut-on assigner à chaque faculté son domaine, enfermer, comme le voudraient aussi les nationalistes, l'intelligence dans son activité exclusive, sans altération de sentiment ni d'intuition ? Pour ma part, réserve faite des sciences purement abs-

traites, je ne peux arriver à le concevoir. Je vois là une précaution logique, légitime et nécessaire pour assurer la clarté des idées, mais dont il ne faut pas être dupe. Il est entendu qu'il y a dans l'âme trois « facultés », l'intelligence, la volonté et la sensibilité ; mais on n'en est plus à démontrer que « réaliser » exclusivement, comme autant d'entités distinctes, chacune de ces facultés, c'est tomber dans une scolastique démodée. En fait, comme l'a bien vu M. Fouillée — et surtout si l'on veut se placer à ce point de vue d'abord biologique que nous avons vu succéder au théologisme d'antan, — en fait il est impossible de séparer dans tous les ordres de connaissance, dès qu'on touche aux choses de la vie et de l'esprit, les facultés que l'analyse appelle la sensibilité, l'intelligence, la volonté. C'est également l'objection que M. Boutroux, esprit profondément religieux, oppose à la philosophie de l'action. « En réalité, dit-il, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques... L'intelligence, dans cette action totale, n'est pas moins en jeu que les autres facultés, et son rôle, nécessairement, consistera à contrôler, au moyen de

ses concepts, l'action des autres facultés [1]. »

Il faut donc se résigner au contrôle de l'intelligence ; ou mieux, il ne faut pas s'y résigner, il faut faire de ce contrôle une discipline habituelle. Les dogmes, quoi qu'en pense M. Le Roy, ne peuvent subsister que si les croyants parviennent de quelque façon à les penser, et à les penser suivant le rationalisme scolastique des théologiens, qui assure seul la tradition religieuse et empêche l'Église de se décomposer. Pie X le sent très fortement, et nous avons vu que M. Sorel, ainsi que les nationalistes de l'*Action française*, approuve son attitude.

Mais ce qui est vrai du dogme ne l'est-il pas non plus du mythe ? Est-il possible de ne pas penser un mythe, comme on ne peut s'empêcher de penser un dogme ? M. Sorel a prévu jusqu'à un certain point l'objection. Il reconnaît qu'historiquement les mythes ont été toujours plus ou moins mélangés d'utopies, c'est-à-dire de constructions intellectuelles ; mais « les mythes révolutionnaires actuels sont presque purs ». Le mythe de la grève générale, notamment, n'est pas du tout, selon

1. *Science et Religion*, pp. 295 et 396.

l'auteur des *Réflexions sur la Violence*, une description de la cité future, une utopie socialiste ; il est purement et simplement une image motrice, la préparation à un combat.

Est-ce bien exact ? Il faudrait, pour répondre avec certitude, entrer d'une intuition absolument juste dans le fond de l'âme ouvrière. Cela est difficile, car les philosophes syndicalistes refusent toute compétence en cette matière à quiconque est universitaire, intellectuel et « bourgeois ». Mais eux-mêmes, ces ennemis de toute utopie, sont-ils sûrs d'en être bien purgés, sont-ils absolument fidèles à leur doctrine ?

Remarquons-le, lorsqu'ils nous parlent de l'abolition de l'État bourgeois et de l'ordre capitaliste, ils ne nous laissent pas dans l'esprit un pur néant, une non-idée. Ils nous parlent d'une nouvelle civilisation, la civilisation prolétarienne, d'une nouvelle morale, la morale des producteurs ; ils nous font entrevoir avec Proudhon un nouvel ordre, l'ordre anarchiste, qu'ils appellent encore, en utilisant un mot de M. Bergson, l'*ordre vital*, et qui serait constitué par le fonctionnement purement économique d'associations de producteurs librement coordonnées, « sans mot

d'ordre central, sans état-major, chaque atelier gardant toute sa liberté d'allure et sa pleine autonomie ». N'est-ce pas là une construction intellectuelle, oh ! bien imparfaite sans doute, et sans grande précision, mais enfin intellectuelle, et qui tombe sous la critique de la raison ? Cette conception est peut-être *utopique*, mais n'a sûrement rien de *mythique* au sens que les philosophes syndicalistes ont donné à ce mot.

En effet, elle ne l'était certainement pas pour Proudhon. Ce fervent rationaliste, ce puissant dialecticien si attaché à l'idée d'une science sociale dont il croyait avoir découvert les lois, eût haussé les épaules si on lui avait dit que sa conception sociale ne relevait pas de la critique de la raison. Elle ne paraît pas l'être non plus pour M. Lagardelle, pas plus, suivant le même auteur, que la conception de la grève générale. Résumant, dans une étude sur « les caractères généraux du syndicalisme », la tactique de la lutte ouvrière, il voit d'abord des « explosions soudaines et chaotiques », puis des actes de classe succédant aux « actes isolés de corporation ». « L'acte dernier de cette lutte apparaît comme une formidable grève générale, déclarée par les producteurs arri-

vés à un tel degré d'organisation et de capacité, qu'ils peuvent assurer le fonctionnement de l'atelier ». Cela paraît bien être une conception intellectualiste, rationaliste, linéaire. On ne voit pas ce qu'elle a de « mythique ».

Et si les philosophes syndicalistes l'ont empruntée aux dirigeants de la Confédération du Travail — on la retrouve en effet à chaque instant dans leurs écrits — peut-on dire que la classe ouvrière ne soit guidée que par des images de guerre ? Peut-on dire que le mythe révolutionnaire soit absolument pur ? S'il l'était, s'il n'était pas autre chose que le pur instinct de résistance ou de destruction, il serait bien inquiétant. Et il est en effet bien inquiétant — les plus fidèles amis du mouvement ouvrier sont obligés de le constater avec angoisse, — mais c'est précisément parce qu'il se double d'une « utopie » où éclate la plus lamentable débilité intellectuelle, parce que l'image de guerre n'aboutit qu'à une pensée informe. Le mythe, brutal, ouvre sur une utopie indigente, qui le soutient. Pas plus que le dogme, le mythe, tout mythe, ne peut récuser le contrôle de l'intelligence.

Il en est de même, enfin, pour le dire en pas-

sant, du concept dont se réclament à la fois le dogme et le mythe : l'intuition bergsonienne. Je ne puis pas songer à le montrer longuement ici. Disons seulement que quand M. Bergson veut dépasser la science, dont il a fait une critique si salutaire, et nous faire accepter l'idée d'un nouveau mode de connaissance qui serait l'intuition métaphysique, nous ne voyons rien dans sa description qui ne rappelle les procédés ordinaires de l'imagination créatrice, qu'elle soit inspiration poétique, création esthétique ou hypothèse philosophique ; ou bien nous sommes en présence de procédés — comme la « torsion » de la conscience sur elle-même — absolument impossibles à concevoir ou même à imaginer, à moins qu'il ne s'agisse simplement de la tension douloureuse qui accompagne tout travail de création. Si l'intuition, comme le répète M. Bergson, est « une forme de l'invention », on ne voit pas ce qu'elle offre de mystique. Nous verrons d'ailleurs plus loin comment l'art dépasse la science.

Dès lors, si derrière tout mythe social se cache une utopie intellectuelle plus ou moins vague, on peut se demander quel doit être le véritable moteur de l'activité des combattants : le mythe ou

l'utopie, le geste de combat ou la conquête qui en sera le prix ? M. Sorel reproche à la « philosophie intellectualiste » de ne pouvoir expliquer des dévouements ou des sacrifices comme ceux du légionnaire grec ou romain, du martyr chrétien, du soldat de Napoléon, du militant révolutionnaire, et en général de tous les héros obscurs qui se sacrifient pour la « foi à la gloire » ou à des espérances supra-terrestres. La psychologie du sacrifice est en effet bien obscure, mais est-ce bien l'éclairer que la rendre plus incompréhensible encore en supprimant toute idée de fin ? Le prolétariat, dit M. Sorel, « ne poursuivant point une conquête, n'a point à faire de plans pour utiliser ses victoires » ; il n'a qu'à maintenir intact l'héroïsme de son attitude militante. Mais un « intellectualiste » pourra toujours répondre que si le prolétariat ne fait pas de plans pour utiliser ses victoires, on ne voit pas pourquoi il se bat, et qu'en réalité — on vient de le voir — il en fait. Il dit avec le grand idéaliste qui l'a passionnément servi : *destruam et œdificabo*. M. Lagardelle ramène de même la lutte de classes « à un double mouvement de négation et de construction » ; « la construction porte sur les idées et les insti-

tutions nouvelles ». Ne sont-ce pas là des « plans »?

Et il en est de même de tous les héros que cite M. Sorel. Le légionnaire, le soldat, le martyr mouraient pour un ensemble d'idées plus ou moins vaguement constructives, pour toute une vision d'une cité terrestre ou céleste qui pouvait bien être chimérique, mais qu'ils n'en croyaient pas moins fermement être ou pouvoir devenir une réalité, et cela seul importait. En ce sens le militant révolutionnaire peut bien souffrir et mourir, lui aussi, pour une cité future que d'autres estimeront parfaitement utopique, mais s'il ne se *représente* pas dans une certaine mesure cette cité future et s'il ne croit pas à la possibilité de sa réalisation, il ne donnera probablement pas un pouce de sa peau.

Cela revient à dire qu'il est impossible d'éliminer non seulement l'intelligence, mais la finalité de l'activité humaine. Qu'elle ne soit pas dans la nature, nul, sauf un croyant, ne fait plus difficulté de l'avouer; mais qu'elle ne puisse guider plus ou moins confusément l'activité des hommes, c'est ce qu'il est difficile d'admettre. Même quand on reconnaît la grande part de vérité psycholo-

gique qu'il y a dans le mot de Bernstein : « le mouvement est tout, le but rien », il faut, pour être tout à fait véridique, reconnaître que le but n'est pas rien, car alors le mouvement n'existerait pas. Il est curieux, en vérité, de voir des philosophes qui protestent énergiquement, avec Proudhon, contre les théories de l'art pour l'art ou de l'amour pour l'amour, se faire ici — en apparence probablement plutôt qu'en réalité — les champions de la guerre pour la guerre, comme Nietzsche s'est fait le champion de la force pour la force. La guerre pour la guerre, cela n'a pas plus de sens que l'art pour l'art ou l'amour pour l'amour ; ce sont des immoralités jumelles. On peut répondre à Nietzsche que la force qui se déploie sans but et sans frein n'est que de la sauvagerie, et de même si la violence prolétarienne n'avait pas pour but la naissance d'une civilisation supérieure, la morale des producteurs, elle ne serait, comme on le lui a reproché sans la comprendre, qu'un rêve d'apaches. Ce qui la sauve et la rend sublime, c'est le but qu'elle poursuit ; ôtez-lui cette ardente vision d'une cité meilleure qui provoque les sacrifices, et il devient impossible de comprendre comment la guerre peut engendrer

ces vertus que M. Sorel lui attribue, cette absence de cruauté, cette purification de la conscience par le don absolu de sa vie ; il ne reste que les instincts de la brute, dont on n'ira pas jusqu'à prétendre qu'ils ont une valeur morale. Et s'il est permis d'être inquiet en présence des excès du mouvement ouvrier actuel, c'est précisément qu'on voit trop ces instincts déchaînés, et qu'on voit trop peu le but qui les ennoblirait.

Jusque dans le sacrifice donc il y a un élément intellectuel, qui prend l'importance primordiale d'une fin par rapport à un moyen, et qui est un agent de discipline, de purification. Sans doute, à la base du sacrifice et du dévouement, comme Nietzsche et Guyau l'ont bien vu, il y a d'abord le besoin de se dépenser et de se donner, l'exaltation généreuse de la vie dans un tempérament. Mais ce bouillonnement même, utilisant les circonstances de milieu que les déterminismes physique et économique analyseraient, suscite la représentation intellectuelle la plus propre à le mieux servir, et cette représentation, pour vague et démontable qu'elle soit, finit à son tour par envahir l'âme et par devenir dans une certaine mesure motrice, en réagissant sur la sensibilité

dont elle est issue ; tant il est vrai que profondément, dans la réalité de la conscience, les manifestations de la vie ne peuvent se scinder.

Si donc, malgré les âpres critiques des philosophes syndicalistes, l'utopie est le but et la violence un moyen, il reste à se demander si ce moyen est bien adapté au but poursuivi. C'est ici que le syndicalisme se présente sous un aspect particulièrement paradoxal. Pour faire naître et faire vivre cette jeune civilisation prolétarienne, qui doit prendre la place de la civilisation bourgeoise épuisée et ayant rempli sa destinée, il faut que le prolétariat ait acquis une éducation technique et morale suffisante ; et si les syndicalistes critiquent avec tant de virulence l'enseignement de l'Etat, c'est parce que cet enseignement ne leur paraît pas apte à former des producteurs. Mais au lieu de recommander aux producteurs, à la manière réformiste, de faire lentement et progressivement leur éducation économique dans leurs organismes propres, afin de se mettre peu à peu en état de faire fonctionner la société qu'ils rêvent, les syndicalistes leur demandent surtout... quoi ? d'apprendre à se battre, à bien se battre, à préparer la grève générale !

Affirmer sérieusement ce violent paradoxe, c'est implicitement supposer que plus le prolétariat combattra vivement le capitalisme, plus il deviendra capable de diriger la production.

Telle est bien, en effet, la pensée de M. Sorel. « Je crois, dit-il, qu'on peut regarder comme démontrée l'idée que la grève générale correspond à des sentiments si fort apparentés à ceux qui sont nécessaires pour assurer la production dans un régime d'industrie très progressive que l'*apprentissage révolutionnaire est aussi un apprentissage du producteur.* » M. Sorel a tenté cette démonstration dans les dernières pages des *Réflexions sur la Violence.* Il a relevé, après Proudhon, entre le soldat des guerres de la Liberté, et le militant révolutionnaire, producteur dans un atelier très progressif, des analogies psychologiques frappantes, reposant toutes sur cette idée que la guerre enthousiaste exige, comme l'industrie très progressive, des qualités fondamentales d'affirmation individualiste, de conscience professionnelle scrupuleuse, de désintéressement dans l'effort et l'invention.

Ces remarques sont ingénieuses ou profondes, avouerai-je cependant qu'elles peuvent paraître

insuffisantes ? J'entends bien que M. Sorel n'a voulu parler ici que de préparation psychologique ; malgré tout, une inquiétude subsiste. On n'aperçoit pas avec netteté comment il serait suffisant de savoir proprement rosser un orateur de la démocratie ou arrêter le travail pour être capable de diriger un atelier. D'autant plus que c'est M. Sorel lui-même qui nous permet d'exprimer ces craintes. Il a commencé par dire : « Il n'y a évidemment aucune comparaison à établir entre une discipline qui impose aux travailleurs un arrêt général du travail et celle qui peut les amener à faire marcher des machines. » Alors?

Ce qu'il y a au fond de tout ce débat, ce qui explique ce romantisme spéculatif et cette apologie de la violence, c'est l'éternel antagonisme entre l'intelligence et l'instinct. M. Sorel se rend compte, avec de nombreux philosophes de la fin du dix-neuvième siècle, que le rationalisme dissout l'instinct, et c'est pourquoi il ruine autant qu'il peut le crédit du rationalisme. M. Sorel a surtout beaucoup étudié Renan ; or, on sait que Renan est un des penseurs qui ont le plus mis en lumière l'influence déprimante que le développe-

ment excessif de l'intelligence peut avoir sur l'élan vital. De là ce dilettantisme, ce scepticisme mélancolique qui devenait si facilement gouailleur, et qui en arrivait à ne plus voir « grande différence entre les consultations des philosophes, le gazouillement des femmes des salons et l'ineptie des chanteuses de beuglants ». M. Sorel fait volontiers de Renan le type de l'intellectualiste ; la philosophie intellectualiste qu'il incrimine, c'est surtout la philosophie de Renan. Si elle lui paraît « d'une incompétence radicale pour l'explication des grands mouvements historiques », c'est parce qu'elle ne parvient pas à justifier rationnellement le but poursuivi dans ces périodes d'exaltation, qui se trouve faux après coup parce qu'il n'a pas été réalisé. Toute l'histoire apparaît ainsi comme une immense duperie, et le sage, suivant Renan, contemplerait avec une profonde commisération « le spectacle de peuples *travaillant pour le vide*, victimes de l'orgueil de quelques-uns ». Or, ajoute Renan, « avoir vu [cela] est un grand résultat pour la philosophie ; mais c'est une abdication de tout rôle actif. L'avenir est à tous ceux qui ne sont pas désabusés. »

D'une manière générale le développement

excessif de l'intelligence, de la critique empêche d'agir. Les intellectuels sont incapables de rien créer comme de rien détruire. « L'homme, dit à son tour en son propre nom M. Sorel, ne détruirait sans doute jamais rien, s'il était sous l'influence de la raison, et cependant *il faut des négations absolues, des abolitions et des renaissances.* » On sent ici percer l'influence des thèses de Vico, auxquelles M. Sorel attache une grande importance. Vico « nous a appris que l'humanité est soumise à une double condition ; elle a des *suites régulières* (qui partent de l'instinct, de l'héroïsme et de la poésie pour aller vers l'intelligence, le droit civil et la science), et des *recommencements* ». Ces renouvellements ne peuvent sortir d'un travail de réflexion ou de critique intellectualiste ; ils ne peuvent se produire que s'il y a, « au départ, quelque chose d'instinctif, de passionné, de *mythologique* ».

On comprend donc le rôle que M. Sorel assigne au prolétariat, et son apologie du mythe, de la violence et de la guerre. Alors que la bourgeoisie rationaliste et lettrée, « désossée » par sa culture, s'abîme dans l'incapacité absolue d'agir et de se prendre à aucune croyance forte, incapa-

ble qu'elle est de conserver sa foi religieuse, patriotique ou sociale, le prolétariat est la force neuve qui peut renouveler le monde, inculquer une nouvelle sève à l'humanité, produire, sous l'action des mythes qu'il crée et n'analyse pas, un des recommencements de Vico. Mais s'il veut ramener la lumière dans le monde moderne, il est indispensable qu'il ne s'adultère pas en se frottant à la bourgeoisie, qu'il ne s'inocule pas une culture qui le corromprait. Tout au contraire il faut qu'il développe en lui l'instinct guerrier, car la guerre est la mère et la nourrice de toutes les grandes vertus et des idées essentielles de notre civilisation classique. « Nul ne doute (sauf M. d'Estournelles de Constant) que la guerre n'ait fourni aux républiques antiques les idées qui forment l'ornement de notre culture moderne [1]. » Par delà le rationalisme pacifiste, M. Sorel retrouve donc encore les thèses de Proudhon, et aussi celles de Nietzsche, et de Joseph de Maistre.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette thèse fameuse, qui n'est pas une des meilleures de Proudhon et qu'il ne faut d'ailleurs pas forcer, même

1. Article paru dans *Le Matin*, 18 mai 1908, à propos de la publication en volume des *Réflexions sur la Violence*.

chez l'auteur de *la Guerre et la Paix*. Mais ne nous laissons pas entraîner à une digression. Demandons-nous si ces deux forces antagonistes, le capital et le travail, dans la lutte à outrance desquelles on voit l'avancement de la civilisation, peuvent véritablement s'opposer d'une façon irréductible, et si la « lâcheté bourgeoise » n'a pas des causes plus profondes que ne le croit le syndicalisme.

Nous croyons aux vertus de la guerre. Mais, on vient de le voir, à une condition. A condition que celui qui combat ait conscience de son bon droit, qu'il lutte pour défendre un bien auquel il attache une haute valeur morale : son indépendance, l'indépendance de sa famille, de sa patrie, de sa classe. Voilà pourquoi les luttes souverainement belles dans l'histoire, celles auxquelles on attribue le développement des vertus et des idées qui forment notre civilisation, sont des luttes pour le droit et la liberté. Otez cet idéal de droit, de dignité, de fierté pour lequel on combat, et vous découronnez la guerre, vous la dépouillez de son auréole de grandeur, vous n'en faites plus que la ruée d'un appétit, d'une force brute. Vous détruisez la civilisation.

Or, est-il possible que dans un combat les deux combattants puissent en même temps se réclamer du droit ? Cela paraît difficilement concevable aux yeux de la raison. Il y a toujours un agresseur et un opprimé, un qui a tort et un qui a raison, un qui devrait ne pas attaquer et un qui a le devoir de se défendre. Rationnellement donc, si chacun n'écoutait que sa conscience, la guerre devrait toujours pouvoir être évitée. Elle n'existe que parce que les intérêts, les passions, les ambitions sont plus forts que la raison, et font apercevoir le droit, la dignité, sous les formes les plus conformes à ces intérêts et à ces ambitions. Le droit du plus fort n'est jamais à court de sophismes, et le droit du plus faible court grand risque d'être foulé aux pieds s'il ne sait revêtir l'appareil de la force. Mais rationnellement, encore une fois, on comprend qu'un des combattants puisse reconnaître ses torts.

N'est-ce pas la raison de la « lâcheté bourgeoise » ? Le capital et le travail sont en lutte. Le prolétariat lutte pour son bien-être, son indépendance, sa dignité. Il a pour lui le droit, il est dans l'ordre de la civilisation. Et s'il mène trop souvent, maintenant, une lutte qui a l'apparence

de la barbarie pure, d'une folie de destruction aveugle et inintelligente, on conçoit qu'à mesure qu'il s'éclairera son instinct de lutte ne sera pas diminué. Au contraire cette volonté sera renforcée par la conscience plus claire que prendra le salarié d'un autre état social qui pourrait succéder, s'il le veut, à l'état actuel ; le régime de l'association peut en effet remplacer le régime du salariat, si le salarié sait acquérir compétence et moralité. Le prolétariat ne craint donc pas la lutte. Tous ses raisonnements la justifient.

Mais le capital ? Ici la question est complexe. On conçoit que certains capitalistes tiennent le régime du salariat comme le régime définitif, à la fois juste et nécessaire, de l'industrie. Dans ce cas, forts de leur droit, ils sont évidemment décidés à le défendre à outrance, et ils ne doivent envisager les résistances ouvrières que comme rébellion et anarchie. Ils doivent tout mettre en œuvre pour briser ces résistances. La lutte alors sera sans pitié, car chacun des combattants aura la conviction de défendre l'ordre et le droit, qu'ils n'entendent pas de la même façon. C'est cette lutte que M. Bourget, utilisant pour sa classe la doctrine des *Réflexions sur la Violence*, a prêchée aux

capitalistes dans *la Barricade*. Mais cette lutte n'est possible que parce qu'il y a deux conceptions de l'ordre et du droit qui se heurtent. Toute la question est de savoir si elles se heurteront éternellement.

Or, on en peut douter. On assiste au contraire à une tendance à l'unité. D'une part certains salariés se résignent à concevoir le salariat comme éternel, et ils n'essaient pas de lutter ou s'embrigadent dans des syndicats « jaunes ». D'autre part, — et cette tendance est plus remarquable — certains capitalistes ne sont plus *absolument* persuadés de l'existence de leur droit. Ils résistent sans doute parce qu'il est humain de défendre ses intérêts, sa fortune, sa famille, sa situation ; ils résistent aussi, dans certains cas, parce que les exigences ouvrières sont si excessives, si prématurées, témoignent d'un esprit si peu habitué aux affaires que leur donner entièrement satisfaction serait la ruine d'une industrie, et dans ces cas on ne peut que les approuver, même dans l'intérêt du mouvement ouvrier. Mais en général ils ne font plus une opposition de principe. Tout au fond d'eux-mêmes ils sont troublés, parce qu'ils en sont arrivés à comprendre par la raison la possibilité

d'un ordre nouveau, ou tout au moins à comprendre ce qu'a d'inacceptable, pour certains hommes, l'ordre actuel. Et s'ils ne sont pas disposés à livrer en bloc leur industrie, ce qui serait presque toujours une erreur et une faute, ils se montrent au moins préparés à faciliter les étapes de ce nouvel ordre qu'ils conçoivent.

On peut croire que c'est parce que ce type se généralise qu'on commence à parler de la « lâcheté bourgeoise ». Comment peut-on rester le farouche capitaine d'industrie, le conquistador au cœur d'airain du début de l'ère capitaliste si l'on n'est plus intérieurement tout à fait persuadé de son droit ? Et il est facile de déclamer contre l'avilissement des caractères, mais on peut autrement apprécier cette transformation morale. Il n'y a rien de vil dans ce doute, rien d'immoral dans ce scrupule. Ce nouvel état d'esprit témoigne au contraire d'une belle maîtrise de l'esprit sur la matière, de l'amour du droit sur l'intérêt. C'est une victoire de la raison.

Ainsi donc les capitalistes, qui sont des gens de loisir et de culture, ne se bercent plus de mythes, et leur attitude sociale peut s'expliquer par

des considérations rationalistes. En est-il de même du prolétariat? Peut-on espérer que le prolétariat restera longtemps cette force instinctive qui agirait sans analyser, qui ferait la révolution sans décomposer le mouvement, sans se laisser corrompre par l'évolution ? Les syndicalistes disent qu'à l'heure actuelle les prolétaires révolutionnaires sont cette force instinctive, car ils créent spontanément des mythes ; mais nous venons de voir qu'ils créent des utopies autant que des mythes, et il faut ajouter qu'ils seront amenés tôt ou tard à faire la critique rationaliste du mythe lui-même, de la grève générale.

Qu'on ne dise pas que ce serait illégitime — la vie se moque de nos défenses abstraites, — ni que c'est impossible. Il faut tenir compte des conditions particulières où se trouve le prolétariat occidental, et spécialement le prolétariat français, au commencement du vingtième siècle ; ces conditions sont bien différentes de celles où se trouvaient les premiers chrétiens, ou les autres créateurs historiques de mythes sociaux. Ce prolétariat baigne dans une atmosphère démocratique, qui s'insinue en lui subtilement et transforme sa mentalité. Une de ses premières manifestations

est la vulgarisation rationaliste qui s'opère par l'école, la conférence ou la presse. Ce facteur intellectuel n'est pas négligeable, encore qu'il n'en faille pas exagérer l'importance. Il faut tenir compte de la révolution totale qui peut être produite dans l'esprit par la culture, ou seulement par la vulgarisation scientifique, du nouvel état d'esprit qu'une certaine atmosphère intellectuelle persistante peut amener dans un cerveau.

Le croyant moderniste, par exemple, a bien commencé par déclarer que la religion n'était pas affaire d'examen critique, et cependant c'est un état d'esprit critique qui le pousse à ces subtilités d'exégèse, et qui le détache parfois complètement de la religion. M. Sorel lui-même a noté, en critiquant le livre de M. Paul Bureau sur *la crise morale des temps nouveaux*, l'influence dissolvante que la « littérature de vulgarisation scientifique » exerce sur le sentiment religieux, résultat qui pourrait bien se produire en Angleterre comme chez nous. Cette critique ne vaut-elle pas contre la conception mythique de la grève générale, qui est bien, à la prendre au sens syndicaliste, une conception religieuse ? Ne peut-on craindre que la vulgarisation rationaliste n'amène le prolétariat à se détacher

du mythe, comme elle a amené les bourgeois et même, en partie, les prolétaires à se détacher de la religion ?

« Crainte chimérique, répondra-t-on. L'idée religieuse n'intéresse plus les bourgeois ni même les prolétaires parce qu'elle est devenue étrangère à leur vie ; elle est par eux reléguée dans la partie la plus superficielle de leur être, dans la croûte d'habitudes automatiques. La grève générale au contraire est une image qui émeut le plus profond de l'âme prolétarienne, parce qu'elle est engendrée directement par sa vie ; elle défie donc toute analyse. » — Il se peut.

Mais il se peut aussi qu'il n'en soit rien, par suite des conditions nouvelles que fait aux prolétaires le fonctionnement des lois démocratiques, qui modifient leur régime même de vie. La vulgarisation ou la culture resteraient en effet nécessairement superficielles, et n'auraient que peu de chance de transformer la mentalité prolétarienne, si elles devaient éternellement s'exercer sur des foules incultes, accablées de besognes excessives et misérablement payées. De telles foules sont fatalement la proie de toutes les croyances impulsives ou irréfléchies, très motrices assurément,

très capables, dans un flux d'enthousiasme, de détruire ce qui existe et de proclamer un nouveau régime, mais incapables de rien créer vraiment et de rien faire vivre. On conçoit que des foules ouvrières s'enthousiasment pour le mythe de la Grève générale, comme toutes les foules se sont toujours enthousiasmées, sous l'influence de tous les meneurs, pour toutes les passions et tous les mythes, que ces passions soient viles ou généreuses, que ces mythes soient ou non mélangés d'utopies.

Mais ne faut-il pas prévoir un progrès de plus en plus grand de la réflexion individuelle sur les sentiments collectifs? L'effort immédiat de la classe ouvrière n'a-t-il pas pour objet de soustraire le prolétaire, par l'obtention de lois comme le repos hebdomadaire ou les huit heures, à l'influence écrasante de la discipline de l'atelier, c'est-à-dire de l'étreinte grégaire? Ne faut-il pas, en un mot, compter avec la conquête progressive du *loisir?* Et c'est le loisir seul, le loisir dans la solitude, qui permettra la solidité et l'approfondissement de l'esprit, qui transformera en vraie culture la vulgarisation superficielle. Le producteur sérieux qui voudra approfondir, dans la soli-

tude du loisir peu à peu conquis, sa culture technique, méditer sur toutes les questions que lui pose sa vie, élaborer sa philosophie du travail, rencontrera nécessairement, non plus comme une image mais comme une *idée*, ce mythe de la Grève générale. Il l'examinera non plus en combattant, mais en philosophe. La rumeur de l'émotion collective ne viendra plus battre ses tempes, la puissante animation instinctive des mouvements tumultueux ne viendra plus les échauffer ; il ne restera en lui que sa raison exigeante, lucide et froide, qui portera la lumière de son investigation méthodique dans tous les recoins de sa pensée. Le mythe alors, quelques barrières que l'on dressera, quelques défenses que l'on imposera, se résoudra en éléments analytiques, comme une utopie. Et je ne dis pas que le travailleur le rejettera, je dis seulement qu'il l'examinera, qu'il le *rationalisera*.

Voilà le vrai danger pour l'avenir du syndicalisme révolutionnaire : résistera-t-il à l'atmosphère démocratique, c'est-à-dire, non seulement à la vulgarisation scientifique, assurée par l'école et par la presse, mais au facteur social qui permettra à cette vulgarisation d'être efficace, le

loisir croissant que les lois démocratiques assurent au producteur ? Ce loisir peut avoir pour effet de l'isoler, de le cultiver individuellement, de le rationaliser, c'est-à-dire de lui faire comprendre les ressemblances des choses autant et plus que les différences, et par suite peut-être de le pacifier ou d'énerver son action au point de la faire avorter.

Les philosophes syndicalistes sentent très vivement ce danger ; ils recommandent aux producteurs de fuir la démocratie, son loisir tentateur et sa culture factice, de repousser hautement quelques-unes des lois qu'elle considère comme des bienfaits, comme les projets de loi sur l'arbitrage obligatoire, la conciliation ou la grève : la classe ouvrière dans son ensemble, disent-ils, paierait trop cher, par un émiettement qui la résoudrait en atomes impuissants et non solidaires, les insignifiants profits dont quelques-uns seulement de ses membres profiteraient. Ils opposent au réformisme des syndicats allemands et anglais et de quelques syndicats français, nombreux, riches, disciplinés, parlementarisés, mais somnolents et de visées étroitement corporatives, le large idéalisme révolutionnaire de la Confédération du Tra-

vail française, plus pauvre et comptant surtout sur les minorités, mais agissante, audacieuse, ne dissimulant rien de son but total et prenant en mains l'intérêt de la classe ouvrière tout entière.

Et l'antithèse est bien en effet de celles qui préoccupent le plus vivement les observateurs impartiaux du mouvement ouvrier. D'une part les syndicats réformistes, d'esprit pondéré et de mentalité rationaliste, concevant le socialisme comme le prolongement progressif de la démocratie, et s'intéressant surtout aux réformes immédiates, ont en fait une tendance à perdre de vue l'idéal de leur classe, et à s'enliser dans un opportunisme égoïste qui justifie toutes les critiques des syndicalistes révolutionnaires. Et d'autre part ceux-ci, ardents, généreux, de sensibilité fraîche et mystique, prêts à tous les dévouements et à tous les sacrifices — quand ils ne sont pas des cyniques ou des brutes [1], — auraient peut-être

1. On se rendra compte que je fais cette réserve sans esprit de dénigrement ou de haine. Dans les réunions ouvrières révolutionnaires auxquelles j'ai pu assister, je me suis trouvé en présence d'admirables types d'énergie créatrice, d'intelligence ou de dévouement. J'ai vu aussi certains propagandistes de l'action directe qui paraissaient de simples bandits.

en eux-mêmes la force morale nécessaire pour rénover la société, mais ils ne paraissent pas avoir la capacité technique nécessaire pour faire vivre de sa vie quotidienne et banale la cité qu'ils entrevoient confusément.

La parlementarisation de la grève est un autre de ces problèmes qui éclairent les questions d'une lumière troublante. D'une part il est évident que si les ouvriers respectent le formalisme légal et juridique, le patron sera prévenu et prendra des précautions pour les écraser. Il faut que la grève soit soudaine pour réussir. — Mais d'autre part on ne peut pas dire qu'un combat livré par surprise, par une petite minorité de meneurs énergiques, soit réellement un combat d'hommes libres. Le parlementarisme tuerait maintenant à peu près toutes les grèves. — Et tant que les grèves ne pourront pas supporter la parlementarisation, elles ne seront pas le reflet d'une cité socialiste viable.

Éternel antagonisme de la raison et de l'action : les sages, cultivés par le loisir, ne jettent sur l'action tendue vers les rêves de longue haleine qu'un œil languissant, et les illuminés qui voient le rêve semblent manquer du bon sens néces-

saire pour que ce rêve ne devienne pas un cauchemar.

Mais quoi ! signaler les difficultés et les pièges possibles n'est pas une solution, on n'a pas franchi une rivière quand on a dit qu'elle est peut-être très profonde : il faut trouver un gué ou faire un pont. Le loisir guette la classe ouvrière, et le loisir c'est la réflexion solitaire, c'est l'individualisme, c'est le rationalisme, c'est l'atomisme. Il faudra que le prolétariat accepte ces conditions nouvelles, et qu'il en triomphe. Il faudra qu'il retrouve la vie collective par delà l'individualisme, l'action enthousiaste par delà la pensée, la création par delà la critique. C'est le problème que l'on rencontre à chaque pas et sur lequel nous reviendrons encore.

VI

Intellectualisme et mysticisme (*suite*)
La pensée et l'action

Est-il donc vrai, comme on le prétend, que l'intellectualisme doive nécessairement amener à penser que les choses humaines sont sans sérieux

et sans profondeur ? Il est impossible de répondre à cette question d'une manière générale ou absolue, car tout est affaire au fond de sensibilité individuelle, et l'intelligence ne dépend pas du caractère. J'ai essayé de montrer que l'on ne peut agir que si l'on se fixe un but, si l'on édifie une construction servant d'idéal à l'action. Sans doute, dans toute hypothèse de ce genre, on n'est jamais assuré de la certitude, il y a toujours un risque à courir. Mais qui donc, quel intellectualiste songerait à supprimer le risque de la vie humaine ? Chacun lui fait sa part, ainsi qu'au relativisme et au doute.

Mais qui dit risque ne dit pas nécessairement dilettantisme ; le mot peut même signifier, pour des natures particulièrement riches et fortes, une volonté d'agir plus fervente et plus motrice. Pour un Renan sceptique il y a des Nietzsche aventureux. Qu'on se rappelle les pages émouvantes, si belles de sérénité inquiète et de réserve ardente, où Guyau a célébré l'idée de risque, les vers où il a chanté l' « illusion féconde ». Et qu'on se remémore les exemples si nombreux d'actions suscitées par le seul amour du risque. « Le mot de saint Augustin qui avait frappé Pascal, dit M. Bou-

troux, reste vrai : On travaille pour l'incertain. Pour l'homme qui pense, la vie est une gageure. On ne conçoit pas qu'il en puisse être autrement[1]. » Et M. J. de Gaultier nous entretient à son tour de la « fiction universelle » dont la connaissance, ramenée à l'intensité d'un désir, ne doit pas nous empêcher d'agir. Tout intellectualiste sait qu'il ne saisit pas toute la réalité sous le verre de son microscope, à la pointe de son scalpel, dans le creuset de son analyse ; mais qui l'empêchera, s'il en sent le besoin, de compléter, de coordonner et d'amplifier l'insuffisance de son savoir positif en un de ces rêves grandioses qu'enfante l'imagination sous la poussée d'une sensibilité ardente et du besoin d'agir ? Et c'est alors l'hypothèse du philosophe, la création de l'artiste, l'utopie du militant, la fièvre de l'homme d'action.

Sur cette nécessité de prolonger le savoir positif en une vaste synthèse dont il reste le noyau solide, tout le monde est d'accord ; mais les divergences apparaissent quand il s'agit de préciser la nature de ces spéculations extra-scientifiques.

1. *Science et Religion*, p. 363.

Les croyants, les métaphysiciens veulent qu'elles soient d'un autre ordre, irréductibles aux facultés qui ont créé la connaissance, en un mot *mystiques*. M. Ed. Berth, tout pénétré de bergsonisme, croit nécessaire de faire appel au mysticisme pour dépasser l'intellectualisme, de même que celui-ci purifierait le sensualisme. Reprenant les trois ordres de Pascal, il lui semble que le romantisme peut « rentrer dans le premier, l'intellectualisme dans le second, et le mysticisme dans le troisième. Le romantisme aboutit au règne des instincts, des passions, du « cœur », c'est-à-dire, au fond, au règne du « corps», du « moi animal » ; il est *infra-intellectualiste ;* mais le mysticisme, lui, est *supra-intellectualiste*... Avec le mysticisme nous sommes, en définitive, dans la région profonde de l'âme, dans la région créatrice, et nous avons dépassé tant l'esprit subjectif que l'esprit objectif, pour nous élever à l'*esprit absolu*, c'est-à-dire selon Hegel, à l'art, à la religion et à la métaphysique. »

C'est assez bien retracer les trois étapes que franchit la pensée quand elle tend à plus de précision et d'expérimentation personnelle — à condition qu'on ne s'imagine pas qu'elles soient

aussi nettement tranchées que le prétend l'analyste — ; mais qui ne voit l'équivoque que renferme ici le mot mysticisme ? L'inconvénient de ce mot est d'englober des choses aussi différentes, aux yeux d'un croyant, que l'art ou la religion. Un indifférent peut le faire, car il prendra le mot mysticisme en un sens très large et très vague, mais un croyant ou un métaphysicien dogmatique s'y refusera, et on ne pourra l'en blâmer.

Il n'est pas besoin de faire appel au mysticisme, au sens précis du mot, c'est-à-dire à je ne sais quelle faculté mystérieuse qui nous mettrait en relation avec un monde transcendant, pour descendre dans la région profonde de l'âme ; il suffit d'un approfondissement toujours plus sincère et plus sérieux de la réalité, d'un besoin grave ou joyeux d'expansion s'épanouissant en poèmes, en symphonies, en extases, en systèmes, en héroïsme. Ce prolongement et ce dépassement de l'intellectualité, on peut l'appeler d'un mot qui résume tout, qui embrasse à la fois la philosophie, la poésie, la religion, la morale : *l'art*. Quitte ensuite aux métaphysiciens et aux croyants, et aux psychologues descripteurs, à établir, s'ils y tiennent, de nouvelles distinctions dans ce domaine supra-ratio-

naliste ; l'intellectualiste pur n'a plus rien à y voir, et il suivra volontiers le psychologue dans ces distinctions.

D'ailleurs les psychologues qui se sont occupés en dernier lieu de la question sont d'accord pour faire ressortir l'unité de ces spéculations supra-intellectualistes. M. Delacroix, dans ses belles *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme,* après avoir montré à plusieurs reprises que dans le mysticisme il n'y a pas intuition pure, mais un contrôle constant de l'intelligence, une solide infra-structure intellectuelle, s'attache à faire voir que l'intuition mystique n'est pas d'une autre essence que l'intuition esthétique ou l'intuition intellectuelle. Il la compare à chaque instant à la création de l'artiste, poète, musicien, philosophe ; « l'intuition mystique est, dans sa tendance essentielle, conforme à l'expérience de ceux qui ont le plus approfondi l'art, la sagesse, peut-être même à celle des grands actifs ». C'est également la conception de M. Boutroux, qui compare la foi religieuse à la création de l'artiste ou de l'écrivain. Enfin, ne sont-ce pas les termes mêmes dont se sert M. Bergson dans son *Introduction à la Métaphysique*, quand il veut vous faire compren-

dre l'intuition ? Qu'il y a-t-il là de proprement transcendant ?

Certes, répétons-le, un croyant véritable ne se satisfera pas à si bon compte; il dénoncera la confusion d'idées qui résulte trop souvent de l'emploi d'un langage symboliste, où disparaît le dogme traditionnel et la notion propre du surnaturel; mais il est permis à l'intellectuel purement psychologue de faire ressortir les affinités de ces différentes formes de l'imagination créatrice.

Il y a la science et il y a l'art, voilà ce qu'un rationaliste ne se fera aucun scrupule de proclamer, alors qu'il ne verra qu'obscurité dans un langage transcendantal où il se perdra. Ce qui est vrai, dira-t-il, en reprenant l'analyse de M. Berth, c'est qu'il faut d'abord accueillir en soi l'instinct, le sentiment, le besoin, toutes les suggestions un peu troubles mais riches de la vie; il faut laisser monter en soi le flot de sève, l'esprit créateur, l'originalité, la fraîcheur intuitive. Puis, ce syncrétisme confus, — encore que tout pénétré déjà d'éléments intellectuels mal définis — la pensée va le clarifier, l'ordonner, le soumettre à une analyse rigoureuse, à une systématisation abstraite, ob-

jective et rigide, appuyée sur l'expérience, et ce sera la science. Mais il est trop évident que l'« élan vital », chez les natures ardentes, ne se contentera pas de cette vision décolorée. Il voudra la dépasser, l'assouplir, la rendre de nouveau diverse et arbitraire, concrète et colorée, motrice. Et ce sera, avec des rythmes divers et une inégale fluidité, la métaphysique ou la religion, la poésie ou la musique, l'hypothèse philosophique ou le poème vécu dans l'action, toutes les créations de l'esprit absolu, en vidant ce mot de toute transcendance. C'est ainsi que « l'homme théorique » est dépassé et que « l'esprit dionysien », c'est-à-dire l'inspiration, la création, l'action, triomphe de « l'esprit apollinien ».

M. Berth a donc tout à fait raison de reproduire les anathèmes de Nietzsche contre l'homme théorique, abstracteur et analyste, incapable de rien créér. Mais Nietzsche, à la suite de Schopenhauer, ne voyait le moyen d'échapper à la desséchante étreinte rationaliste que par l'art, et notamment par la poésie et la musique, telles qu'elles lui paraissaient au début confondues dans la prodigieuse tragédie musicale d'un Wagner. Il ne serait sans doute pas venu à l'esprit

de ce poète de la vie d'imaginer une pâle intuition qui eût redonné un semblant de vie à un mysticisme épuisé. Soyons ici nietzschéens. Oui, le salut des individus, des classes ou des peuples est dans l'ivresse dionysiaque, et cette fièvre de création s'appelle suivant les cas inspiration, hypothèse plus ou moins grandiose, impérialisme, lutte de classes. Mais l'esprit dionysien ne peut en toute sécurité se donner libre carrière qu'après s'être incliné devant l'esprit apollinien, et lui avoir demandé d'esquisser la vision qui va l'enchanter et soutenir son élan.

Cela revient à dire, en matière sociale, que la science ne peut être prolongée que par l'utopie, que le mythe lui-même, quelque précaution qu'on prenne pour l'en distinguer, est une utopie. C'est ainsi du moins qu'il apparaîtra nécessairement aux yeux du travailleur solitaire et cultivé qui cherchera à rationaliser son action. La tentative syndicaliste de soustraire le mythe à la critique de la raison apparaît vaine, la vie se rit de nos défenses logiques et de nos abstractions.

Mais est-il vrai que la foi sociale ramenée sur le plan d'une utopie se décomposerait immédiatement et s'éparpillerait ? Est-il vrai que le mythe

soit le nouvel Amour qu'aucune Psyché ne doit témérairement découvrir? Est-il vrai qu'on ne puisse rien prévoir de l'avenir? Certes, essayer de construire de toutes pièces une cité future dont le fonctionnement serait réglé dans ses moindres détails est une entreprise folle qui ne résisterait pas à l'analyse. Nous manquons par trop de données pour pouvoir prédire avec précision l'avenir, et surtout nous ne pouvons prévoir les inventions nouvelles, donc les transformations qu'elles amèneraient. De ce point de vue la critique marxiste et syndicaliste des utopies peut être tenue pour décisive, de même que la critique bergsonienne de l'évolution.

Mais il ne faut pas demander à cette critique plus qu'elle ne peut donner, et surtout il ne faut pas la forcer. On peut craindre que M. Sorel ne la force quelquefois. « L'histoire, dit-il, nous apprend que toute politique fondée sur des déductions a conduit à des résultats très éloignés de ceux qu'elle aurait dû produire selon ces principes ; en sorte que toute sociologie finaliste nous apparaît aujourd'hui comme un exercice de rhéteur. Nous concevons l'avenir sous forme d'un enchaînement complexe de conjonctures qu'on

ne peut prévoir, à travers lesquelles notre volonté intelligente ne cesse d'enfoncer sa pointe, suivant une image de M. Bergson. » Certes on ne peut pas tout prévoir, cela est clair ; il est possible cependant de faire quelques prévisions psychologiques que l'étude du passé autorise, toutes choses restant égales d'ailleurs, c'est-à-dire réserves faites sur la possibilité d'inventions technologiques qui pourraient révolutionner la structure sociale. M. Bergson lui-même nous en avertit : « Certes l'évolution du monde organique ne doit pas être prédéterminée dans son ensemble... Mais *cette indétermination ne peut pas être complète : elle doit laisser à la détermination une certaine part*[1]. » Nous ne disons pas autre chose.

Si donc il y a de l'imprévisible dans l'avenir, comme il y a de l'insaisissable dans le passé et dans le présent, il y a aussi du semblable, qui constitue la vision schématique de l'histoire, la représentation scientifique du présent, et qui peut être prolongé, par abstraction linéaire, dans l'avenir. Si différents qu'aient été et que soient les individus et les sociétés on peut relever entre

1. *L'Évolution créatrice*, p. 94.

eux, dans le passé et dans le présent, quelques caractères communs, qui sont précisément ce qu'il y a de plus constant dans la nature humaine, et que l'on a le droit par conséquent de supposer aussi chez les individus et les sociétés de l'avenir. C'est ce qu'il y aurait de solide dans la thèse nationaliste, si celle-ci ne se hâtait d'exagérer en sens contraire.

Cette possibilité de prévision scientifique ainsi limitée peut être féconde. Une telle représentation, échauffée par la sensibilité, est le poème du militant ; elle est nécessaire pour engendrer son action, et en fait c'est bien une telle représentation, bien plus qu'un mythe, qui guide l'homme d'action. Et sans doute, cette construction peut elle-même être illusoire ; elle est le risque qui dépasse la certitude et qui manifeste la plus haute expansion de la vie ; mais elle offre après tout le minimum de risque, elle présente le moins de surface à cette loi qui veut que les représentations de l'instinct soient dissoutes par la réflexion ; elle apparaît assez résistante à la critique pour que la sensibilité et l'imagination puissent, malgré elle, se donner libre carrière ; une vision sociale terrestre sera toujours pour la raison moins extra-

vagante qu'une rêverie métaphysique. De toutes façons donc nous sommes amenés à réhabiliter l'utopie, et avec l'utopie l'intellectualisme, et avec l'intellectualisme le *principe* de la démocratie. Il s'agit seulement de les bien comprendre.

... Ce n'est pas qu'il n'y ait, à ratiociner ainsi dans la solitude, aucun danger pour l'action ; il peut y avoir un danger capable d'atteindre les sources mêmes de la vie ; mais ce danger n'est pas dans l'intellectualisme, il est dans l'*intellectualité*. On peut craindre que la culture trop exclusive de l'esprit critique ne finisse par altérer ou même par tarir cette énergie créatrice qui, dépassant la science, suscite les visions de l'art et les créations de l'action. J'ai jadis exprimé des craintes analogues à propos de la poésie, ces craintes peuvent être étendues à toutes les formes de l'art et de l'action. Il faut reconnaître comme un fait physiologique la transformation que l'*habitude* prolongée de la réflexion amène chez tout intellectuel, quelle que soit la doctrine pour laquelle il se passionne. *Toute* discipline trop intellectuelle finit par rendre impropre à l'action brutale, même quand on en reconnaît la nécessité. Les intellec-

tuels nationalistes se sont assez élevés contre les « sophistes » qui corrompaient l'âme nationale; mais une armée composée de patriotes aussi intellectualisés que M. Maurras ou M. Barrès ne serait pas près de reprendre l'Alsace-Lorraine ou même de faire « le coup ». Pareillement les philosophes syndicalistes proclament la nécessité de ne pas laisser dépérir l'instinct guerrier; mais on ne les voit guère mettant eux-mêmes en action leurs principes sur la violence. Ils n'en seraient pas plus capables que les psychologues de cabinet ou les sociologues du Musée social, parce qu'ils ont été façonnés par les mêmes habitudes d'intellectualité.

Ne peut-on prévoir qu'il en sera de même lorsque les ouvriers, « civilisés » par une longue éducation professionnelle et philosophique, seront en état de diriger la production ? A mesure que leurs institutions perfectionnées les mettront de plus en plus à l'abri des besoins élémentaires, pourront-ils conserver l'instinct guerrier ? Pourront-ils faire autre chose que la grève froide des bras croisés? Les meilleurs d'entre eux n'en seront-ils pas réduits à prêcher les beautés de l'héroïsme guerrier à une autre classe qu'on peut

imaginer encore ilotique, à d'autres catégories d'ouvriers non qualifiés qui viendront après eux? On songe à l'imagination pessimiste, — et si vraisemblable! — de Daniel Halévy dans l'*Histoire de quatre ans* : « Hélas, ils n'étaient plus, les Doriens de Timoléon, les légionnaires de Scipion, les Gaulois de César, les Francs de Théodose, les Côtes-de-Fer de Cromwell, les Suédois de Gustave-Adolphe, les grognards de Napoléon (on pourrait imaginer à la suite les prolétaires d'une grande grève d'aujourd'hui) : l'Occident avait perdu ses hommes. » Et l'imagination monstrueuse de Renan, la vision de ces terriens au cerveau énorme et au corps rabougri, ne paraît presque plus absurde...

De cette dégénérescence possible de la race humaine, la doctrine rationaliste ni aucune doctrine ne peut être rendue responsable, mais seulement l'habitude de l'intellectualisation. Philosophes nationalistes, intellectualistes, syndicalistes, qui se dévorent en paroles, peuvent s'embrasser comme des frères : ils ne sont que des philosophes! Et plus l'intellectualisation nécessaire s'accentuera, plus l'humeur farouche des conquistadores, la fièvre entreprenante des capitaines d'industrie, la fougue des grands inventeurs et

des grands créateurs s'apaisera en une sérénité grise, en une impuissance avertie et résignée, en une morale très sage et très triste de rats de bibliothèques, d'intellectuels parfaitement raisonnables, incapables d'aimer et de haïr fortement, et qui, ne trouvant plus d'invention nouvelle à critiquer, enseigneront aux rares générations qui ne tarderont pas à s'éteindre la critique des systèmes périmés, comme ces lapins qui, lorsqu'ils n'ont plus rien à manger, se nourrissent de leur propre substance. Douce perspective, dont rien ne saurait être rendu responsable; rien, — s'il est vrai que toute la dignité consiste dans la pensée et s'il n'est pas possible d'éviter que l'homme qui pense soit un animal dépravé...

Mais c'est trop longtemps s'arrêter sur des sombres images. La vie est infiniment plus diverse que cette représentation unilatérale. Nous n'avons pas de raisons de supposer que l'énergie créatrice puisse se laisser canaliser chez tous les hommes dans les méandres de l'intellectualité. Tout au contraire, nous pouvons constater chez certains artistes les signes authentiques du génie créateur, et quelques philosophes prétendent que, loin de diminuer, la vitalité de l'espèce augmente. Je ne

sais si c'est, comme le prétend M. Maurras, une question politique, et s'il suffirait de ramener le roi pour « ramener la vie spontanée » dans notre race. Quelle que soit la valeur du moyen, cela est plus encore, au fond, une question d'hygiène. Il s'agit de trouver une thérapeutique appropriée qui puisse empêcher chez un individu et chez un peuple la dépression physiologique consécutive à un travail intellectuel trop intense.

Nietzsche, on le sait, attachait une grande importance à cette question, et parmi les « remèdes contre la modernité » il préconisait « une meilleure nutrition (la viande), l'espace plus vaste et la salubrité des appartements ». Cela n'est pas à dédaigner; il faut être d'abord, comme dit Spencer, un bon animal, accoutumé à vivre dans des milieux spacieux, et la seule expression de ce désir est un terrible réquisitoire contre notre vie urbaine moderne. Mais il s'agit aussi et plus encore d'éduquer le caractère en même temps que de fortifier le corps. Il s'agit aussi, par une saine discipline psychologique, de ne pas éternellement analyser son moi, de ne pas contempler son nombril moral à la façon d'un Amiel, mais au contraire de s'oublier dans les grandes hypo-

thèses philosophiques, dans la recherche scientifique ou dans l'action sociale. L'hypothèse et l'action sainement entendues n'ont rien à craindre de l'analyse. C'est pour cela que les exemples ne manquent pas d'intellectuels qui sont en même temps des hommes d'action. Répétons donc, comme aimait à l'espérer Renan, que les sources vives de l'humanité ne sont pas près d'être taries. Le prolétariat peut accomplir l'œuvre de rénovation qu'attendent de lui les syndicalistes, en unissant la raison à l'énergie, la sagesse à la flamme. Sans rupture, sans blasphème, sans reniement mystique, Dionysos complète Apollon.

VII

Intellectualisme et Mysticisme (*fin*)
L'Un et le Multiple

Ainsi la brisure nette que le syndicalisme veut établir entre l'intelligence et l'intuition, entre l'utopie et le mythe, ne nous a pas paru résister à une analyse exacte : nous avons trouvé la continuité, non l'hétérogénéité. On en peut dire au-

tant du fond même de la doctrine, dont cette distinction philosophique préalable nous livre le secret. Aux constructions rationalistes linéaires, continues, harmonieuses, le syndicalisme oppose la philosophie du discontinu, des créations absolues, des différences irréductibles. Contre l'unité rationnelle et la perception des ressemblances, il dresse la diversité et le sentiment des différences. Et ainsi la philosophie la plus actuelle retrouve par ses tendances de très vieux problèmes [1]...

Le syndicalisme n'est d'ailleurs pas seul à insister sur les diversités nécessaires. On sait que les nationalistes s'attachent à « une vérité française » indépendante de toutes les « nuées » métaphysiques ou humanitaires : c'est « l'intérêt national », qu'on doit servir « par tous les moyens ». Pour les syndicalistes, il paraît bien y avoir une « vérité prolétarienne » distincte de la vérité ou de la science bourgeoises, et qui doit être servie elle aussi — au moins pour quelques syndicalistes — par tous les moyens. En tout cas, il y a une « morale des producteurs » qui ne

1. Voir pour le développement de vues analogues ou complémentaires, le *Procès de la Démocratie*, pp. 171 et suivantes.

saurait être celle des philosophes ou philanthropes bourgeois. C'est ce que la Nouvelle Ecole exprime encore en disant qu'à la différence du socialisme démocratique ou philanthropique le syndicalisme est un mouvement « ouvrier », et non pas un mouvement « humain ».

Reconnaissons d'abord ce qu'il y a de légitime dans une telle préoccupation. Il est dangereux de voir partout des identités, et il ne faut pas noyer les diversités des individus et des choses dans un vague panthéisme qui ne fait que troubler l'esprit et n'engendre que confusion. L'intelligence est la faculté d'analyser, c'est-à-dire de distinguer. Les nationalistes ont donc raison de dire qu'il y a chez chaque peuple des traditions, des usages, des mœurs communes qui, s'ajoutant à l'influence persistante du milieu physique, font à ce peuple une physiologie spéciale et le distinguent ainsi des autres groupements nationaux. Encore qu'il ne faille pas serrer de trop près le concept et préciser jusqu'à l'absurde, il y a en ce sens un esprit français, un esprit anglo-saxon, un esprit germanique, et M. Sorel a pu écrire toute une étude sur les « socialismes nationaux ».

Les syndicalistes ont plus raison encore, et

atteignent à une précision plus solide, quand ils distinguent à l'intérieur des nations les physiologies spéciales des classes, façonnées par le facteur peut-être le plus puissant : le métier, et débordant par-dessus les nationalités au lieu de se concentrer dans un peuple. Il y a là deux tendances antagonistes aussi réelles l'une que l'autre, qui se traduisent quand elles sont poussées à l'extrême par ces deux idéaux rivaux : impérialisme, lutte de classes, et qui sont défendues sous leur forme exclusive par ces deux partis et ces deux doctrines : nationalisme et socialisme ouvrier.

Il est vraiment trop commode d'oublier ces réalités en disant avec les internationalistes verbeux qu'il n'y a plus de frontières, ou avec les démocrates politiciens qu'il n'y a plus de classes. Il y a des nations, des classes, des régions, et au dernier degré — ce que les uns et les autres oublient trop — il y a des individus irréductibles les uns aux autres. Le sentiment des « différences » ne doit pas s'arrêter à la nation ou à la classe, il doit pousser jusqu'à l'individu ; la différenciation nationaliste, régionaliste ou syndicaliste doit être complétée par la différenciation individualiste, par l'Unicisme de Stirner, ou plus

simplement par un monadisme leibnizien. Voilà jusqu'où il faut aller, si l'on veut garder le sentiment des barrières intangibles qui séparent les moi, ce que l'on a proposé d'appeler la « sensibilité individualiste ». « L'hétérogène et non l'homogène, a dit Tarde, est au cœur des choses... Exister c'est différer ; la différence est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu'elles ont à la fois de plus propre et de plus commun ». J'ai assez insisté sur la diversité, qui se trouve en deçà et qui se retrouve au-delà de l'unification rationnelle, pour n'en pas parler davantage ici.

Mais c'est ne s'arrêter qu'à un côté des choses que s'halluciner de cette vision unilatérale. A côté des diversités, il y a des choses qui rapprochent et qui unissent, qui sont objectives parce qu'une même expérience, parfois aussi vieille que l'espèce humaine, a sur certains points façonné semblablement les esprits et les sociétés ; ce sont d'abord, en remontant l'échelle, les régions, les nations et les classes ; et par-dessus toutes ces limitations, c'est le bon sens et c'est le langage, c'est la logique commune et la morale courante, c'est la science et c'est la raison ; économiquement c'est l'échange. Ce sont les « conventions » qu'un

jeu de l'esprit peut bien faire considérer comme simplement plus commodes que d'autres et au fond arbitraires, mais qui en fait, par cela seul qu'elles *sont*, sont les seules réelles pour l'espèce humaine constituée comme elle l'est et vivant dans les conditions où elle se trouve. Aussi bien M. Poincaré le reconnaît-il par sa doctrine de l' « invariant commun », le même pour toutes les pensées, parce qu'il est l'ordre même des choses. Ce sont ces ressemblances qui font qu'on peut s'entendre, qu'il peut y avoir une vie sociale possible ; ce sont elles qui fondent l'abstraction de la science, le formalisme de la loi, la valeur d'échange, la structure de l'État. Constater des ressemblances, fussent-elles superficielles, est une démarche de l'esprit aussi nécessaire que percevoir des différences. C'est pour cela que la science est objective et que la loi ou la valeur d'échange est la même pour tous.

Certes, il n'y a peut-être pas dans la réalité deux faits qui se produisent exactement dans les mêmes conditions, deux espèces juridiques qui soient strictement semblables, deux objets qui aient absolument la même valeur ; la formule scientifique et juridique : « toutes choses égales

d'ailleurs », n'est presque jamais réalisée, ce qui donne libre cours à l'interprétation toujours un peu arbitraire et créatrice du savant ou du juge. Il n'en est pas moins vrai que la loi ou l'hypothèse scientifique est entendue identiquement par tous les savants, et l'idéal d'une nation policée doit être que la loi juridique soit comprise de la même façon par tous les magistrats et par tous les citoyens.

Les tempéraments des savants, les partis-pris des magistrats, les « idiosyncrasies » des individus ne sont pas tous les mêmes, et la passion altère chez bon nombre la sérénité de leurs travaux. Il y a des savants français ou allemands, révolutionnaires ou conservateurs, mais il n'y a pas de science française ou allemande, conservatrice ou socialiste ; et si les sensibilités individuelles sont diverses et dans leur fond irréductibles, il y a cependant un schématisme scientifique et social, construction de la raison abstraite et universelle, qui permet de classer les individus et les choses d'après quelques caractères généraux dont il ne faut pas être dupe, mais dont il ne faut pas non plus méconnaître la nécessité.

La science, nous l'avons dit, n'est pas l'art; le

formalisme juridique est impuissant à étreindre toute la vie ; mais il ne faut pas dénigrer l'utilité et la vérité que contiennent les ressemblances abstraitement dégagées par la science et par la loi. D'autre part, on sait que des conditions sociales identiques finissent par transformer dans le sens de l'homogénéité des sensibilités d'abord diverses. Parallèlement donc à la différenciation, qui introduit sans cesse entre les individus et les choses l'hétérogénéité, il faut tenir compte de l'assimilation qui se poursuit d'une marche égale, par suite de l'uniformité grandissante des conditions de vie qui fait sentir son pouvoir sur les individus, les classes et les peuples. Progrès parallèle et croissant de l'hétérogénéité et de l'homogénéité, de la complication et de l'unification : voilà une vue des choses qui, pour être « universitaire », n'en paraît pas moins plus complète, plus exacte, plus probe qu'un parti-pris systématique, si suggestif et si partiellement fécond qu'il soit [1].

Il est nécessaire d'insister quelque peu sur ces

1. V. sur ce point la thèse de M. Bouglé : *Les idées égalitaires*, et celle de M. Lalande : *La dissolution opposée à l'évolution*. Paris, Alcan.

choses, car par haine du rationalisme et de la légalité, on en arrive à perdre entièrement le sens de ce qui rapproche et unit. « Le monde est un chaos, dit M. Paulhan, une poussière de systèmes, où apparaissent çà et là quelques tourbillons plus réguliers. La société est aussi une sorte de chaos, moins irrégulier que l'autre .» Dans ces chaos l'homme ne peut s'engrener ; il est « trop individualisé pour entrer dans un véritable organisme social ». Il n'y a pas été préparé par l'hérédité, et « il a pris l'apparence d'un être avorté, tiraillé entre des tendances opposées qu'il ne peut accorder ». De même, pour M. Palante, « l'homme est par nature, un être désharmonique, en raison de la lutte intérieure de ses instincts » ; l'état de société, « par un douloureux paradoxe, comprime nos instincts en même temps qu'il les exaspère ». La conclusion de ces deux auteurs est qu'en face de ces chocs de forces aveugles que sont l'univers et la société il n'y a qu'à se désintéresser, à se libérer par la « morale de l'ironie », à ne pas être dupe d'une finalité qui n'a aucun sens [1]. C'est ici,

1. V. de M. Palante : la *Sensibilité individualiste*, et de M. Paulhan : *Morale de l'Ironie*, analysées par M J. de Gaultier dans le *Mercure de France*, 15 mai 1909.

on le voit, l'exaspération de l'individualisme, la méconnaissance de ce qu'il y a d'objectif dans la science et la raison, la négation de la part de finalité volontaire que peut s'imposer l'activité humaine.

Les mêmes doctrines réapparaissent, plus déliquescentes encore, chez certains philosophes disciples de M. Bergson, qui sous prétexte d'art dissolvent entièrement les certitudes rationnelles et les disciplines du discours dans on ne sait quelle vie inconsciente de l'esprit fuyante et évanescente, inquiétante et équivoque, qui produit l'effet d'une griserie d'opium. Dans cette région, nous dit M. Albert Bazaillas, où l'on pénètre par le lyrisme poétique, la vie religieuse ou la musique, « tout nous parle de vertige et d'alanguissement... Des confusions et des compromis s'organisent, empruntant à ce monde trouble, véritable domaine de l'*équivoque* psychologique, un air de vraisemblance qui déconcerterait la raison, mais qui suffit pour engager l'action... Dans ce monde irrationnel, voué à l'absurde, où rien ne nous rappelle l'objectivité et la certitude, où la contradiction est de règle, il n'est point d'impulsion que l'imagination n'encourage, car elle demeure seule,

clairvoyante et subtile, à la place des méthodes et des traditions de la pensée »[1]. Cet appel à l'inconscient a au moins le mérite d'être clair.

Même impression à lire un autre philosophe, M. Alphonse Chide, qui dans le *Mobilisme moderne* proclame lui aussi la mort de la logique, de l'unité, du rationalisme maudit, et va jusqu'à reprocher à M. Poincaré d'avoir conservé son « invariant universel ». « Protée est Dieu », la vraie sagesse est de s'abandonner à « ses mystères prodigieux ». Tout n'apparaît plus que comme une universelle fantasmagorie. On croirait, à lire ces auteurs, assister à une de ces séances de cinématographe où brusquement, sous prétexte d'un air de valse endiablée, les meubles, les étages, les maisons, tout se met frénétiquement à danser et à tourner... Philosophies qu'on peut bien appeler neurasthéniques, puisqu'elles recommandent, pour amener l'esprit à se placer spontanément à leur point de vue, d'écouter le rythme de la mer au pied de Carthage par une nuit sans lune, ou d'avaler « quelques grains verts tirés de la *Cannabis indica*[2] ». M. Bazaillas appelle lui-même

1. *Musique et inconscience*, Paris, Alcan, 1908, p. 314.

2. Le *Mobilisme moderne*, Paris, Alcan, 1908, pp. 269-271.

cet état une complète dissolution de la personnalité. Voilà ce qui nous est aujourd'hui, sous prétexte de philosophie ou d'art, présenté comme idéal.

Ces tendances commencent même à s'emparer de quelques philosophes sociaux de qui l'on attendait une doctrine plus virile et plus saine. C'est ainsi que M. Maxime Leroy, dans ses beaux travaux sur « la loi »[1], glisse à un impressionnisme bien inquiétant pour toute organisation sociale. Examinant les transformations de la démocratie, et la décroissance constante de la souveraineté du Parlement, M. Leroy note, comme un reproche, que dans notre démocratie le fétichisme pour la loi demeure entier. « L'autorité est éparpillée, non supprimée. » Ce n'est pas le fédéralisme proudhonien. Ce qu'il faudrait pour réaliser vraiment cette suppression de l'autorité, M. Leroy le laisse entrevoir en citant les travaux d'un autre juriste, M. Pedro Dorado. « Le mieux, dit cet auteur, serait qu'il n'y eût pas de lois forcément obligatoires », parce qu'une loi rigide, constante,

1. Maxime Leroy. *La loi*, essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie, Paris, Giard et Brière, 1908.

et destinée à un grand pays, blesse nécessairement la vie. Des contrats entre particuliers remplaceraient ces lois générales, un fédéralisme syndicaliste prendrait la place de l'Etat autoritaire. Il pourrait y avoir encore des lois générales, mais sans aucune puissance impérative ; elles ne seraient que des « enseignements » à la mode Saint-Simonienne, des « décisions indicatives » que les particuliers ou les groupes pourraient accommoder au gré de leurs intérêts contingents, des « maquettes » auxquelles les intéressés devraient donner la vie. Ainsi il n'y aurait pas seulement décentralisation, mais vraiment suppression complète de l'autorité,les décisions de l'organe gouvernemental n'ayant plus force impérative.

On saisit ici un nouvel écho des doctrines de Nietzsche, de M. Bergson et des pragmatistes, qui placent au commencement l'action, la pratique, la vie. Suivant ces philosophies, la volonté de puissance, l'élan vital développent leur force impulsive, et les systématisations dans lesquelles tente de les enserrer le rationalisme abstrait demeurent misérablement impuissantes à en retenir l'essence. La science n'exprime pas le fond des choses ; elle est elle-même issue de besoins pratiques ; et le

droit, loin d'être rigide et immuable, ne fait lui aussi que traduire en langage juridique des nécessités sociales changeantes. Il ne fait que légaliser des illégalités qui se sont nécessairement produites sous la poussée de la vie, et quand ces illégalités sont fixées dans la loi, celle-ci est déjà dépassée ; la vie en suscite d'autres qui prépareront une nouvelle loi ! Et ainsi, prêcher le respect *absolu* de la loi, c'est prêcher le respect de la mort, et la vie ne peut s'y résoudre. « Il semble, dit un autre juriste M. Cruet[1], que l'illégalité, *dans une certaine mesure*, soit un phénomène normal de la vie du droit... (comme, selon M. Durkheim, le crime est un phénomène normal, nécessaire de la vie sociale). Et sans doute convient-il de respecter assez la loi, mais de ne pas la respecter *trop*. » Bref, suivant les paroles du jurisconsulte suisse Huber, que cite M. Leroy, « nulle imagination, nulle science, nul effort d'imagination, ne peut suppléer aux impérieuses exigences de la vie ». M. Cruet dit à son tour : « Le droit ne domine pas la Société, il l'exprime. »

1. J. Cruet. *La Vie du droit et l'impuissance des lois*, Paris, Flammarion, 1908.

Et cela paraît très rationnel, très satisfaisant pour l'esprit d'individualisme soucieux de respecter toujours davantage l'autonomie, le secret de chaque personnalité. Mais, si l'on met à la base les exigences de la vie, on peut aller loin, et M. Leroy va en effet très loin. On comprend pourquoi il ne veut pas d'une loi générale et impérative. Une loi sociale ne peut pas plus être immuable qu'une hypothèse métaphysique ou même scientifique ; elle doit être comme ces vaisseaux américains dont parle Tocqueville (Tocqueville aurait-il, hélas ! prévu les nôtres ?...) qui sont construits tout exprès pour ne pas durer trop longtemps, afin que l'art naval puisse être au courant des derniers perfectionnements. M. Leroy cite Claude Bernard, le professeur Debove, et note toute la méfiance des savants d'aujourd'hui pour l'esprit de système. « Ne contractons avec les théories que des unions passagères. » Il va plus loin encore, jusqu'en des régions où on ne peut plus le suivre. Interprétant d'une manière peut-être un peu abusive les théories de MM. Poincaré et Bergson, il va jusqu'à dire qu'il n'y a pas d'« objectivité » scientifique, que tout est « fantaisie et imagination », que la science et la logique, en un mot,

se dissolvent complètement dans l'art subtil et souple. Et ainsi M. Leroy rejoint M. Chide.

M. Cruet est plus prudent. Tout en donnant le pas, lui aussi, à la vie, et par conséquent à l'arbitraire, à l'illégalité, il reconnaît que cette illégalité ne doit pas indéfiniment s'aggraver, mépriser systématiquement les textes, car alors ce serait bien l'anarchie. « Si les illégalités se multipliaient, sans amener *l'accord final* des textes et des mœurs, elles seraient, au lieu d'un ferment de vie, un symptôme de décomposition. » L'accord final des textes et des mœurs, il est sans doute impossible de l'obtenir complètement, au moins pour tous les individus et dans toutes les circonstances, car la vie marche et le texte reste. Mais il faut retenir pourtant cette inquiétude, l'état de dissolution où tomberait une société dont chaque individu ne voudrait voir que son unicité, le sentiment de son autonomie, et mépriserait systématiquement ce qu'il peut présenter de semblable avec les individus d'autres régions, d'autres métiers, d'autres pays, d'autres temps — le scientifique, le légal, le rationnel.

Concilier l'un et le multiple, le semblable et le différent, les mœurs et la loi, la vie et la

science, l'autorité et la liberté, c'est toute la philosophie, toute la politique et le drame de tous nos jours. Et dans ce drame émouvant de brusques ruptures d'équilibre s'introduisent parfois. Il y a eu, c'est incontestable, des excès de rationalisme. Nous assistons maintenant à des orgies de subjectivisme, à une frénésie de fluidité et comme d'anéantissement. « Rationaliste ! » est la dernière injure que l'on puisse lancer à un penseur pour le perdre dans la considération des philosophes. De même et parallèlement, « légaliste » est le dernier outrage dont on puisse salir un homme politique. Les partisans de l'action directe partent en guerre, non seulement contre la légalité bourgeoise, — on comprend trop qu'ils veuillent la détruire — mais contre toute espèce de réglementation. Et s'il est déjà grave, dans le présent, de ne pas vouloir reconnaître les points de contact qui peuvent exister entre un prolétaire et un bourgeois — car cette attitude peut entraîner tout simplement la mort de notre pays — cette perversion du sens de la loi, de l'*obligation juridique*, est encore infiniment plus dangereuse si l'on cherche à deviner l'avenir du mouvement prolétarien. Elle aboutit à rendre impossible toute

espèce de société, la syndicaliste comme les autres, car il n'y a pas de société possible si chaque citoyen ne reconnaît pas, avec tous les assouplissements que l'on voudra, un minimum d' « intérêts généraux ».

Les théoriciens syndicalistes, à leurs meilleurs moments, n'ont d'ailleurs pas craint de le dire. « Il faut, écrivait jadis M. Sorel, que les ouvriers arrivent à comprendre qu'il y a des raisons de droit devant lesquelles les sentiments doivent fléchir, et que tout ce qui les gêne n'est point bon nécessairement à jeter au feu. » Et Proudhon, l'ancêtre de tout ce mouvement, a écrit dans ce livre que certains regardent comme son testament politique, *la Capacité politique des classes ouvrières :* « Dans les luttes de coalitions entre ouvriers et maîtres, des intérêts d'un ordre plus élevé (que les augmentations de salaires) sont en jeu : je veux dire la réalisation du droit dans le corps social, manifestée par l'observation des formes légales et le progrès des mœurs, qui ne permet pas que la violence, eût elle cent fois raison, l'emporte sur la loi, celle-ci ne servît-elle que de palliatif à la fraude... » En s'appuyant sur ces deux citations, on serait tenté de conclure à la condamna-

tion de la force et de la violence, de tout le proudhonisme et de tout le sorellisme. Mais la conclusion serait abusive. Nous avons vu comment M. Sorel entend les rapports de la violence et du droit.

De ces vérités on finira peut-être par s'apercevoir, et on en fera des erreurs, en les faussant. Une nouvelle réaction viendra, qui en appellera d'autres, toujours excessives ; car il est dans la destinée des hommes de toujours prétendre à l'absolu, sans jamais trouver la sagesse...

VIII

Qu'est-ce qu'un producteur ?

Nous voici loin, semble-t-il, du syndicalisme. Et les considérations précédentes pourraient, en effet, passer pour un intermède. Pourtant on peut penser qu'elles n'étaient pas inutiles pour critiquer à la fois nationalistes et syndicalistes. A vrai dire, nous l'avons vu, les nationalistes se critiquent eux-mêmes, ou se redressent avec une grande vigueur. Si les uns parlent avec M. Barrès de vérités françaises ou de vérités lorraines, d'au-

tres — et souvent les mêmes — affirment avec M. Lasserre et M. Maurras l'excellence de l'unique vérité scientifique, ils ajoutent même de l'unique culture fondée sur la raison. Il s'agit seulement de distinguer entre la sensibilité, soumise aux influences de terroir, et l'intelligence, objective et universelle. Cette distinction serait très légitime si les nationalistes ne la poussaient jusqu'au point où elle devient absurde, en essayant, avec M. Lasserre, d'établir entre l'imagination ou la sensibilité et l'intelligence cette barrière absolue que nous avons reconnue précédemment être une chimère.

Les mêmes observations peuvent être faites à propos de la « morale des producteurs » et de la conception syndicaliste du « producteur ». Nous avons dit que la grande originalité des syndicalistes avait été de considérer l'homme dans ce qu'il a de plus profond, de plus fondamental, la faculté de travailler ou de produire, et d'embellir par la réflexion et par l'art cette forme éminemment humaine de son activité. C'est à un point de vue analogue que se plaçaient Guyau et Nietzsche, et bien avant eux le vieux Faust, et aujourd'hui encore les pragmatistes, quand ils disent qu'au

commencement, avant le verbe, la ratiocination, est l'action, la force, la vie, l'élan vital, la pratique de la vie profonde.

Mais les syndicalistes semblent serrer de plus près le problème ou du moins l'envisagent d'une façon plus étroite. Ils limitent cet élan d'activité à un seul de ses aspects, la production industrielle, condition de la civilisation. Il s'agit de savoir si cette limitation est légitime.

« Il n'y a pas cent manières de produire, dit M. Sorel, il n'y en a qu'une ; il faut collaborer de quelque manière au mouvement de l'atelier. » Ou encore « Toute occupation qui n'est pas *dépendante* du processus de production, qui n'est ni du travail manuel, ni un auxiliaire du travail manuel, qui n'est pas liée à celui-ci par un lien technologique est un luxe qui, dans un régime socialiste, ne peut *réclamer* aucune rémunération, elle ne se traduit par aucun temps socialement nécessaire ». Les syndicalistes appellent donc producteurs exclusivement les travailleurs de l'agriculture ou de l'industrie, à l'exclusion de ceux qu'ils appellent, avec souvent une nuance de mépris, les intellectuels, les fonctionnaires, les politiciens, les marchands, les militaires, les administrateurs et les bureau-

crates de tout ordre qui ne seraient que des parasites, consommant sans produire. A merveille, il y a là une réelle vérité psychologique, et un noble appétit de sacrifice, car la logique stricte devrait aller jusqu'à chasser de la cité syndicaliste les philosophes même syndicalistes, et certains néophytes italiens n'hésitent pas à s'immoler sur l'autel de la doctrine.

Il y a aussi quelque chose de plus, la réparation d'une grande injustice historique, si, d'un point de vue idéaliste, on veut trouver des injustices dans l'histoire. Presque pendant tout le cours de l'histoire, surtout dans notre civilisation guerrière, chrétienne, bureaucratique, le travail manuel a été tenu pour servile. Toute la hiérarchie sociale, tout l'ordre du monde pèse sur lui. Il a toujours été tout au bas de l'échelle, avili et écrasé, triste Atlas famélique portant un monde d'orgueil et de raffinement. La philosophie et la politique classiques ont cru longtemps qu'il n'y a de vraiment noble, de vraiment créateur, que la pratique des lettres et des arts, de vraie culture que la culture littéraire générale et dogmatique, de vrai gouvernement que celui des intellectuels de profession, idéalistes qui ne souillent pas la pureté de leur esprit par des

tâches ignobles. Les nationalistes, aujourd'hui encore, soutiennent cette vue des choses avec une grande vigueur, quand ils prétendent par exemple, avec M. Dimier, que la déification de l'industrie est « contraire à la nature des choses ».

Et voici que ces travailleurs manuels tant méprisés sont à leur tour considérés comme des producteurs, bien mieux, comme les seuls producteurs, les seuls créateurs, et ceux qui jusqu'à présent les avaient opprimés ne passent plus, aux yeux de la nouvelle philosophie, que pour des parasites ! Atlas secoue ses épaules, il se redresse comme Hercule, renverse la pyramide hiérarchique, et l'orgueilleux manipulateur de concepts ne devient plus qu'un être inutile qu'on enferme dans une cellule ou dans un cabinet, en lui permettant d'écouter le ronflement des moteurs ou le rythme monotone des courroies de transmission, et de ratiociner, s'il le veut, là-dessus ! Jusque dans le parti nationaliste des écrivains entrent en partie dans ces vues. S'ils ne tiennent pas les travailleurs manuels pour les seuls producteurs, si même ils sont en un sens anti-syndicalistes en subordonnant la *production* à la *conservation*, fonction politique qui préexiste selon eux à toute

économie, ils ne sont pas les moins ardents à flétrir l'idéologie bourgeoise, et s'ils veulent un Roi, c'est parce que ce roi sera, autant et plus qu'un chef militaire, le « Roi de la Production ».

La grande originalité syndicaliste, la grande idée révolutionnaire, pour parler le langage de Proudhon qui est le père de tout ce mouvement, est d'avoir vu que la création industrielle est du même ordre, de même beauté que la création littéraire ou artistique, et qu'elle peut engendrer, elle aussi, une culture. Le syndicalisme a dégagé la philosophie du travail. Juste retour des choses d'ici-bas, ou plutôt amusante constatation de cette sorte de loi que les mouvements intellectuels et sociaux oscillent comme des outres vides, et que l'humanité ne se relève d'une chute que pour en faire une opposée. Car s'il est juste de reconnaître la grande originalité du syndicalisme, il faut établir d'autre part que l'activité économique, pour importante et fondamentale qu'elle soit, n'est pas toute l'activité, et que le mot producteur doit avoir une extension plus large que celle que lui donnent les syndicalistes.

Pour définir le producteur, les syndicalistes se placent à un point de vue économique et juridi-

que, c'est-à-dire à un point de vue formel et social. Ils envisagent les rapports de propriété et la transformation matérielle de la matière. C'est ainsi, par exemple, que pour Ch. Guieysse ou M.-T. Laurin, les instituteurs ne sont pas des producteurs, parce qu'ils ne se proposent pas de bouleverser le Code civil et de « conquérir leur instrument de travail ». Prétendre le contraire, disent ces théoriciens, c'est être victime de « cette manie démocratique de tout simplifier et de tout réduire à d'étroits concepts ». C'est entendu, il ne faut pas simplifier sans raison, nous sommes en garde contre cette « manie démocratique » ; mais il est tout aussi étroit d'isoler arbitrairement. Si l'on voulait instituer une discussion juridique, il ne serait pas difficile de montrer que « changer l'aménagement intérieur de l'Université », c'est quelque chose de bien semblable à « conquérir ses instruments de travail » ; c'est bouleverser le droit public parallèlement au droit privé, et les antisyndicalistes le sentent bien. La campagne acharnée qu'ils ont menée contre le syndicalisme des fonctionnaires, et particulièrement des instituteurs, prouve qu'ils ont bien aperçu toute la gravité du problème, et l'étroite solidarité qui unit

le régime actuel de la propriété à nos institutions de droit public.

Mais, sans entrer davantage dans cette discussion juridique, il vaut mieux nous demander s'il est d'une bonne méthode de définir le producteur *du dehors*, par la manipulation formelle d'objets à transformer ou le maniement d'instruments de travail. Ne faut-il pas au contraire se placer au point de vue *psychologique*, considérer le dedans, l'élan d'intelligence qui comprend, perfectionne et parfois crée le travail, de sensibilité qui s'y attache, d'art qui l'ennoblit ? Ce qui caractérise en un mot le vrai producteur, n'est-ce pas sa *vie intérieure* appliquée à son travail ?

S'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi cette vie intérieure ne pourrait pas s'appliquer à *tout* travail, au travail « libéral » ou bureaucratique aussi bien qu'au travail industriel. Les syndicalistes sont les premiers à signaler les analogies entre l'inventeur et l'artiste ; ce sont tous deux, disent-ils, des créateurs, des réalisateurs de visions ; on n'ira pourtant pas jusqu'à prétendre que l'artiste est un producteur parce qu'il barbouille une toile ou manie l'ébauchoir ! Et de même l'instituteur, le professeur qui aime son

métier a véritablement, dans ses meilleurs moments, la sensation de créer ; il est strictement exact qu'il manie une matière vivante, qu'il pétrit, suivant une métaphore qui a péri sous le grotesque, mais qui exprime une vérité psychologique profonde, le cerveau et le cœur de l'enfant. Il peut se faire illusion quant aux résultats de cette création, et il est peut-être nécessaire, pour maintenir sa foi pédagogique, qu'il se fasse illusion ; l'activité psychologique n'en est pas moins réelle et profonde, il faudrait plaindre le pédagogue qui ne s'en serait jamais senti soulevé.

Ce que nous disons de l'éducateur, il faut le répéter de l'administrateur ; il y a tout un génie pratique qui peut s'exprimer en créations passionnées. Dira-t-on qu'ils ne sont pas des producteurs, les Anseele qui ont édifié les Maisons du peuple belges, ou seulement les organisateurs de Bourses du travail ou de coopératives, les secrétaires des syndicats, tous ceux que certains syndicalistes en mal de destruction stérile commencent à dénigrer et presque à suspecter de trahison en les flétrissant du nom de « fonctionnaires des syndicats » ? — à peine une élite vraiment ouvrière se forme-t-elle qu'on prépare pour elle le pilori : éternel

recommencement de l'histoire ! — Il faut même, pour être exact, le dire de l'homme de guerre, car on peut faire converger une vie complète, toute son activité, sa science et sa foi, vers l'art militaire.

En un mot, il faut le dire de tout travail, à condition que ce travail soit accompli avec intelligence et réflexion, non par routine. Et à ce point de vue, il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que les professions libérales, qui exigent en général une constante activité d'esprit, et d'esprit tendu vers le travail, réalisent mieux l'idéal syndicaliste que la plupart des professions industrielles ou manuelles, qui par suite de la division du travail et du règne de la machine laissent en général une si large part à l'automatisme [1].

Quoi qu'il en soit de ce gros point, il faut le dire, en tout travail, de celui qui dirige et de celui qui exécute, de celui qui crée et de celui qui conserve ; il est aussi nécessaire, et bien plus courant, de conserver que d'inventer ; on peut conserver avec intelligence, avec amour, en brodant parfois de nouveaux dessins sur la trame solide,

1. Voir sur ce point *le Procès de la Démocratie*, p. 113-114.

en introduisant des variantes dans le thème jailli du génie de l'inventeur. Les théologiens disent que le monde est la création continuée ; il est plus exact de dire que la production est une invention continuée. Et ainsi dans toutes les besognes, sur tous les champs d'activité, depuis le plus simple effort de compréhension et le plus petit éclair d'originalité jusqu'au jaillissement du génie et à l'illumination de la découverte, on peut faire œuvre de producteur.

Sur un point cependant, la distinction syndicaliste est profonde, c'est en ce qui concerne les jugements de valeur si différents qu'elle porte sur la production et l'échange. L'échangiste, l'intermédiaire est-il un producteur ? Oui, en ce sens qu'il rend service, qu'il s'ingénie à deviner ou à provoquer les besoins des consommateurs et à les satisfaire. Mais aucune comparaison n'est en général possible, au point de vue moral, entre les soins éphémères que donne l'intermédiaire aux objets qui ne font que passer entre ses mains et le labeur, l'intelligence, l'amour qu'ils ont parfois coûtés au producteur pour les mettre au jour. Et pourtant ce sont les intermédiaires qui presque toujours font fortune, tandis que les produc-

teurs, après des années de peine, sont généralement grugés par les riches commerçants ou les spéculateurs qui les tiennent à leur merci. Cela est très sensible pour l'agriculture, et c'est sans doute dans cette différence de traitement, révoltante pour le sens moral, qu'il faut chercher la raison de la haine des socialistes, de ceux surtout qui sont pénétrés par le spectacle de la vie rurale, à l'égard du commerce.

Oui, cette distinction est profonde. Qu'elle ne nous entraîne pas cependant à une injustice, car un commerçant lui aussi, parce qu'il peut créer, s'ingénier, combiner — mise de côté la grosse question de sa rémunération — peut être un producteur. Ne sont des non-producteurs et des parasites, à ce point de vue, que les oisifs, les stériles, les passifs, ceux qui ne travaillent pas ou ne s'intéressent pas à leur travail, qui ne le réfléchissent pas et ne l'embellissent pas : le rentier qui touche son coupon, le propriétaire absentéiste qui touche son fermage, le « jaune » ou le « sarrasin » qui travaille sans fierté, sans conscience, sans idéal, comme un automate. Ceux-là ont beau être attachés extérieurement à l'industrie, ils ne sont pas en réalité des producteurs ;

et réciproquement on peut sembler vivre en marge de la production, au sens étroit du mot, et cependant produire intensément.

Ainsi on peut constater, dans la définition du producteur, l'antagonisme de deux points de vue : le point de vue psychologique et le point de vue social. Il ne faut pas d'ailleurs nier l'utilité de ce dernier point de vue, car il est nécessaire pour classer et ordonner les mouvements sociaux. Ne méconnaissons pas l'utilité d'un critérium formel, mais disons qu'il ne faut pas que ce critérium social, nécessaire comme l'analyse abstraite, masque la profonde réalité psychologique qui est l'unité de l'activité. Il semble donc que la précision apportée par les syndicalistes, et utile socialement, n'est obtenue en fait qu'au détriment d'une compréhension large de la production. Psychologiquement et philosophiquement, c'étaient les Guyau et les Nietzsche qui avaient raison, quand ils définissaient, avec un vague nécessaire, la vie par toutes ses puissances de développement et d'expansion. Et il semble bien aussi que le large idéalisme ouvrier soit d'accord avec eux quand il aspire, dans ses proclamations enflammées, à l'union de tous les travailleurs, intellec-

tuels et manuels, de l'atelier, du champ, du bureau ; quand il exhorte à s'unir, non seulement les travailleurs de tous les pays, mais aussi tous les travailleurs d'un même pays.

Quelques conclusions de la doctrine syndicaliste semblent gravement atteintes par cette constatation, car, si, *psychologiquement*, toutes les formes du travail peuvent fournir l'assise solide d'une philosophie de la production, on ne voit plus de scission irrémédiable, ou du moins éternelle, entre les « maîtres » et les « serviteurs », entre les deux classes sociales que distingue seules, par une simplification volontairement étroite, la philosophie syndicaliste. Il reste bien historiquement la nécessité d'une lutte de classes pour faire cesser cette division entre maîtres et serviteurs, pour qu'il n'y ait plus dans la nation que des travailleurs libres, diversifiés et fédérés ; mais à la limite, quand le mouvement ouvrier aura abouti, — s'il aboutit — il n'y aura bien strictement qu'une seule classe ; et si les cultures seront diverses en tant qu'elles s'appuieront sur des métiers différents, il n'y aura bien cependant qu'une même culture, la philosophie de la production, du travail sous toutes ses formes.

S'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi les syndicalistes redoutent tant *toutes* les « survivances » de « l'idéologie bourgeoise ». Il y a beaucoup de ces survivances aristocratiques et bourgeoises qui sont en effet des reflets de luxe, qui sont purement verbales, qui n'ont aucune attache avec la production ; mais il y en a beaucoup aussi qui expriment la philosophie du travail de direction, d'administration, de défense, de gouvernement, ou de telles autres formes du travail intellectuel. Ces survivances subsisteront même quand la lutte des classes aura dépouillé les classes « dirigeantes » de leur situation historique démesurément privilégiée, et les aura ramenées sur le plan de l'égalité dans l'échange du travail : elles ne seront pas abolies, car elles traduisent un aspect de l'activité productrice. L'intérêt du prolétariat et de la civilisation semble bien être de les conserver, de les assimiler et de les transformer, non de les étouffer.

Le syndicalisme a donc commis en un sens la même erreur que le classicisme en en prenant exactement le contre-pied : à la domination des intellectuels il a opposé la domination des manuels. Il n'a pas vu que cette opposition est artificielle

et mensongère, qu'il n'y a pas de culture qui ne parte du travail pour s'élever jusqu'à l'esprit, qui ne soit à la fois manuelle, c'est-à-dire empirique, et intellectuelle. Contre ces deux abstractions rivales il faut maintenir l'identité profonde du génie dans tous ses aspects créateurs, et l'égalité de toutes ces manifestations du génie. Et il se peut bien que cela soit du « panthéisme », du « rationalisme », ou de la « démocratie ». Cela prouve seulement que nous les retrouvons toujours, quelque effort que nous fassions pour en éloigner l'obsession.

Il s'ensuit qu'il n'y a pas non plus, à notre sens, de différence irréductible entre « la morale des producteurs » et la morale tout court, puisque tout le monde est ou peut être un producteur. M. Sorel, on le sait, se méfie beaucoup des philosophes et des moralistes de la bourgeoisie. Il les accuse de vouloir corrompre le prolétariat par leurs doctrines lénitives. Il veut restaurer l'héroïsme, le sacrifice, les vertus de la guerre. Mais les grandes valeurs morales sont généralement indépendantes des doctrines, des idéaux pour lesquels on se sacrifie. Qu'il soit celui du guerrier, du savant, de la mère de famille, du

prolétaire, le sacrifice est toujours le sacrifice, la forme suprême de l'oubli de soi, du don vital. Toutes les causes ont leurs martyrs, les héros de la lutte de classes ne sont pas d'une autre espèce que les héros du patriotisme ou de la foi. Ici encore l'assimilation, la ressemblance doit prendre place à côté de la différenciation ; la « morale des producteurs », dans ce qu'elle a de sublime, rejoint la morale de tous les temps de sacrifice et d'héroïsme.

Et dans ce qu'elle a de familier elle rejoint la morale de toutes les époques de travail. Ni la guerre, ni le travail ne sont des choses nouvelles, et — il faut le répéter, — l'illusion syndicaliste semble bien être de croire que ce sont des choses identiques. Il semble que le syndicalisme s'attache trop à des vertus d'exception, à des valeurs éthiques que l'on goûte pleinement sur les sommets de l'existence, mais qu'il serait utopique de considérer comme devant fleurir tous les jours dans la plaine, c'est-à-dire comme devant diriger normalement l'existence. Nul doute que la guerre, quand elle est ardente et loyale, ne soit propre à faire jaillir le sentiment du sublime ; mais n'est-il pas contradictoire à l'idée même du su-

blime d'en faire son pain quotidien ; ne s'émousserait-il pas à l'usage, et devons-nous souhaiter la guerre uniquement pour l'entretenir ?

La lutte des classes peut donc bien développer les qualités guerrières chez les travailleurs, et nul esprit raisonnable ne lui conteste une éminente vertu d'attente : mais faut-il, pour conserver ces vertus, décréter que la lutte des classes sera éternelle ? Les prolétaires eux-mêmes ne le croient pas, et ils n'esquisseraient pas le moindre geste de révolte s'ils étaient persuadés que l'inégalité des classes, comme la misère dans la chanson de Pottier, ne finira jamais; encore une fois ils ne se battent pas pour l'amour de la lutte.

Il faut donc songer à faire naître, pour la vie courante de la cité que les prolétaires veulent établir, les vertus de la production, et M. Sorel ne nous a pas persuadé qu'elles sont identiques aux qualités guerrières. On peut penser qu'elles seront beaucoup plus proches des vertus administratives bourgeoises que des vertus propres aux militaires, de même que le gouvernement de l'État syndicaliste — car on ne peut pas concevoir qu'il n'y ait pas un gouvernement dans l'État syndicaliste — se rapprochera beaucoup

plus des gouvernements « bourgeois » et de tous les gouvernements historiques que de l'anarchisme absolu que rêvent certains messianistes. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la tactique de la C. G. T. Il n'y a pas, à l'heure actuelle, malgré ses statuts et ses proclamations libertaires et fédéralistes, d'organisme plus autoritaire et plus centralisé que cette institution, précisément parce qu'elle est une machine de guerre et qu'elle obéit à la loi de toutes les armées qui prennent l'offensive et qui veulent vaincre. Il n'y a rien, ne disons pas de moins démocratique, — c'est trop évident — mais de moins fédéraliste que la théorie des minorités audacieuses, si elles ne se soumettent pas à la loi des majorités auxquelles elles s'efforcent de donner l'impulsion. Même avec le fédéralisme, il faudra toujours un contrôle, un organe régulateur, un lieu où s'équilibreront les forces antagonistes, un gouvernement — les nationalistes diraient : un Roi. J'ai suffisamment insisté là-dessus.

Pour en revenir aux vertus syndicalistes, elles ne seront pas en tout cas ce quelque chose de nouveau, d'imprévu, d'inouï qu'annoncent les philosophes de la Nouvelle Ecole ; elles ressembleront

vraisemblablement beaucoup aux vertus familiales, professionnelles, civiques, que le meilleur de l'humanité, malgré toutes les transformations techniques, pratique consciemment ou inconsciemment depuis des siècles...

Il en est enfin de même — et l'on m'excusera de ne pas le montrer en détail dans cette étude déjà trop longue — en ce qui concerne l'art. Certes, M. Sorel a raison d'écrire que, dans la plupart des cas, « l'art que nous possédons aujourd'hui est un résidu que nous a laissé une société aristocratique » ; il a raison de voir dans l'art « la parure qui servira à montrer l'importance d'une exécution soignée, consciencieuse et savante..., le moyen par lequel l'infusion de l'intelligence dans le travail manuel se manifestera aux yeux des travailleurs ». Mais d'abord tout travail peut ainsi être embelli et provoquer ces émotions de fierté : l'art professionnel est plus large que le travail proprement manuel. Et puis, même quand il s'agit de glorifier une profession, l'émotion véritablement esthétique dépasse la conscience de classe. Devant les *Pauvres Gens* de Hugo, les paysans de Millet, les débardeurs ou les puddleurs de Meunier, croit-on que le « manuel »

cultivé éprouvera seulement un orgueil ou une souffrance de classe ? Non, il sera simplement et douloureusement ému, comme tout le monde, et s'il sent s'affermir sa volonté corporative d'affranchissement, les larmes qui lui viendront aux yeux seront des larmes humaines. Devant le Christ de Carrière, la Geneviève de Puvis, le Balzac ou le Hugo de Rodin, croit-on que l' « intellectuel » consciencieux et vibrant éprouvera un orgueil de « maître » ? Il connaîtra seulement l'orgueil du génie humain domptant la matière.

C'est devant de telles précisions qu'on sent à quel point ces distinctions entre intellectuels et manuels sont odieuses. Tout travail aboutit ou doit aboutir à la culture, et il n'y a qu'une culture, il n'y a qu'une vie de l'esprit. Par l'œuvre d'art, comme par le sacrifice qui est lui aussi une œuvre de beauté, comme par la philosophie, que M. Bergson définit « un effort pour se fondre à nouveau dans le tout », l'âme brise les étroites barrières du relatif et va se perdre dans le fleuve prestigieux du désintéressé et de l'universel...

IX

Conclusion. — Nationalisme et Syndicalisme

Ainsi la philosophie syndicaliste, originale et bienfaisante en tant qu'elle insiste sur le divers, l'accidentel, le passager, la distinction des genres, semble oublier l'autre aspect des choses : le semblable, le normal, le rationnel, la synthèse.

Sa méthode, le matérialisme historique, a le grand mérite de nous montrer comment les idées sociales naissent dans telle ou telle classe, et sous la pression de quelles conditions elles s'y développent et y évoluent ; mais elle a le tort de considérer les classes sociales comme radicalement distinctes les unes des autres, ayant des idéologies nettement séparées et qui ne doivent pas empiéter les unes sur les autres. C'est là une conception qui rappelle un peu trop la philosophie zoologique de Cuvier, le système des créations successives, des « tiroirs » où serait enfermée chaque espèce, avec sa création absolue et ses destinées indépen-

dantes de celles des autres espèces. Les naturalistes et les anthropologistes d'aujourd'hui, bien qu'ils ne maintiennent plus dans tous ses détails l'hypothèse transformiste, sont d'accord pour reconnaître comme une loi générale les variations des espèces par fluctuations lentes, qui prépareraient même, selon certains, les variations brusques et totales, les mutations insolites que M. de Vries a découvertes récemment dans les espèces végétales. De même — peut-on dire sans voir dans cette analogie un raisonnement scientifique — s'il y a des cultures propres à chaque classe, ou à chaque race, il faut tenir compte des phénomènes d'osmose ou, si l'on préfère, d'imitation, des actions et des réactions que les classes opèrent les unes sur les autres, et de l'assimilation croissante que des conditions de vie identiques produisent progressivement dans toutes les classes et dans toutes les races.

Sa métaphysique, pas plus que la métaphysique bergsonienne, n'a réussi à nous démontrer que le mythe ou l'intuition étaient nécessairement irrationnels ou pouvaient écarter le contrôle de la raison ; il nous a paru que c'était une vue trop abstraite et un rêve chimérique. Sa morale, la morale

des producteurs, analyse à merveille l'idée de lutte et en montre la vertu ; elle ne tient pas compte de l'union, de la collaboration, de la fusion qui sont l'ordinaire de la vie courante. Elle nous propose une discipline d'exception, elle ne nous prépare pas à vivre et à produire normalement. Son esthétique enfin, tout en partant d'une base extrêmement juste, ne s'élève pas au-dessus d'un particularisme insuffisant. Aux limitations du syndicalisme, à ses catégories intellectuelles ou historiques, il faut ajouter le sentiment de la continuité, de l'unité, du tout, dont la philosophie syndicaliste ne nous fait voir volontairement qu'un aspect.

Il n'est pas vrai que la production purement industrielle soit le tout de l'activité humaine, il faut entendre la production dans un sens beaucoup plus large que celui où la prennent les syndicalistes. Et d'ailleurs, si l'homme est un producteur, il faut bien reconnaître, avec M. Gide ou M. Durkheim, qu'il est aussi un consommateur et un échangiste, et que ce sont ces actes qui sont sociaux et qui unissent, tandis que la production, étroitement entendue, — à moins que l'on ne reconnaisse la fraternité de tous les producteurs —

a une tendance à diviser. Sans vouloir traiter ici la grosse question des rapports entre la production et la consommation, il faut reconnaître, comme y insiste l'école coopératiste, que c'est la consommation qui doit limiter et diriger la production, et il faut s'attendre à voir grandir de plus en plus le rôle spécial de l'acheteur. Il faut faire l'éducation du consommateur autant que celle du producteur. Et s'il reste profondément moral, — en quoi on ne peut que donner raison à M. Sorel — de mettre au premier plan le producteur, l'homme qui travaille plutôt que l'homme qui consomme et détruit, il faut bien voir que l'harmonisation des intérêts de tous les producteurs, qui fera disparaître les antagonismes de la production, sera la même chose que l'harmonisation des intérêts des consommateurs.

Il n'est pas exact enfin de dire que le syndicalisme se suffit à lui-même, qu'il n'est qu'un mouvement purement ouvrier, car l'approfondissement de la notion de travail aboutit nécessairement à la culture, l'approfondissement du syndicalisme conduit au socialisme, le mouvement ouvrier va rejoindre, sans perdre son originalité, les préoccupations *humaines*. Sans nier

l'utilité des idéaux particuliers qui s'attachent à la nation ou qui s'attachent à la classe, il faut reconnaître que le véritable idéal déborde par-dessus ces limitations, qu'il n'est pas seulement patriotique ou ouvrier, qu'il est universel et humanitaire. Ainsi, quoi que nous fassions, nous retrouvons les vues rationalistes, la continuité historique dont le syndicalisme a le tort de méconnaître l'importance, comme le nationalisme a celui de la croire trop souveraine.

Nationalisme, syndicalisme : doctrines par certains points semblables et dans leur fond irréductiblement opposées, qui pèchent par des excès de même nature quoique en sens contraire ! Nous retrouvons jusqu'au bout leur critique alternée, et nous aboutissons à la nécessité de concilier, dans ce qu'ils ont de positif, leurs résultats.

Tous deux s'attachent à des absolus sociaux, pour l'un la nation, pour l'autre la classe ; et nous avons dû nous convaincre qu'une philosophie compréhensive doit s'efforcer de concilier et de dépasser ces deux absolus l'un et l'autre trop étroits. Nous avons des devoirs envers la patrie et des devoirs de justice. Nous devons nous res-

serrer autour d'un centre, la nation, qui plonge à des profondeurs émouvantes dans le passé et nous porte à envelopper d'un amour fraternel tous ceux, quelle que soit leur condition, qui, sur la terre des aïeux, participent au même héritage, tous ceux qui parlent la même langue, voient les mêmes horizons, vénèrent les mêmes traditions, sentent, pensent et veulent de même. Et nous devons aussi nous élargir par la pensée et par l'amour, considérer tous ceux qui, sur la vaste terre, quelles que soient leurs origines, leurs traditions, leur histoire, bref leur nationalité, ont la même condition sociale, travaillent de même, et par conséquent en un sens sont aussi nos frères, sentent, pensent et veulent de même. Voilà deux devoirs, dont nous ne pouvons repousser ni l'un ni l'autre, qu'il faut accepter tous deux en les composant. Et si, aux heures de crise, la nécessité commande de se grouper, de faire front pour défendre le sol, dans la vie normale il faut bien dire que le patriotisme n'est fort que s'il s'appuie sur la justice.

Tous deux dotent de toutes les vertus, réelles ou virtuelles, les classes sociales en qui ils mettent tout leur espoir, pour l'un les classes dirigeantes,

pour l'autre le prolétariat ; et nous nous sommes aperçus que les vertus nécessaires pour faire vivre des institutions ne sont pas des vertus de classes, mais des vertus simplement humaines, qui ne sont le monopole d'aucune classe. Il n'est pas plus exact de prétendre, avec M. Bourget, que les classes dirigeantes seules sont capables de posséder compétence et vertus que de croire, avec M. Sorel, qu'il suffise au prolétariat de savoir bien se battre pour acquérir du coup cette compétence et ces vertus. Rosser les orateurs de la démocratie, comme le recommandent les *Réflexions sur la Violence*, n'est pas plus efficace que prendre une barre de fer et casser la gueule des grévistes, comme il est dit dans *la Barricade*. L'éducation d'une classe est tout de même un peu moins simple.

Tous deux enfin attachent une importance exagérée soit à la puissance de tradition du passé, soit à la puissance de transformation du présent et de l'avenir imprévisible ; et nous avons dû faire le départ de ce qui change et de ce qui persiste. En étudiant le nationalisme, nous avons dû insister sur l'importance primordiale du présent, qui peut quelquefois par ses découvertes techniques faire

surgir de nouveaux modes de travail, donc de nouveaux sentiments, de nouvelles revendications collectives devant quoi les traditions sont impuissantes. « L'avenir juridique, a dit Tarde, sera ce que le feront les inventions à naître », et cela n'est pas vrai seulement de l'avenir juridique. En ce sens, on ne peut certainement pas parler d'une évolution rectiligne ; les inventions étant imprévisibles peuvent bouleverser soudain tout un système social, il faut plutôt parler d'une ligne brisée. Mais il faut aussi faire remarquer, à l'encontre des syndicalistes, que si les inventions ou les grandes transformations accidentelles peuvent bouleverser un système d'institutions, les survivances historiques subsistent et certains sentiments, vieux comme l'humanité et évoluant lentement, préexistent à tout mode de production. Ces sentiments ne sont pas *a priori;* ils ne forment pas l'armature d'une raison éternelle, abstraite, d'origine théologique ; ils sont le résidu de l'expérience historique, le ciment des générations.

Il ne faut donc pas nier absolument tout le passé, et les syndicalistes le savent bien (1), mais on peut

1. Voir sur ce point *le Procès de la Démocratie*, p. 75.

croire que l'héritage que le socialisme, par exemple, recevra du capitalisme, sera plus large que ne le pense M. Sorel; qu'il ne sera pas seulement la *matière* du monde nouveau, l'outillage industriel, avec les mœurs et la discipline qui en dérivent; qu'il n'y aura pas seulement continuité technique, mais qu'une foule de sentiments et d'idées subsisteront, transformés par la sensibilité des nouvelles générations, à la scission opérée par la pratique du travail associé au travail salarié dans la grande industrie.

Il n'y a pas, dans l'ordre sentimental, de mutations, de révolutions brusques, de vertus toutes neuves, de créations absolues. Les besoins du présent se coulent dans de vieux moules, et c'est lentement que ces moules se brisent et sont remplacés par d'autres. A cet égard, quels que soient d'un point de vue philosophique les arrêts, les reculs, les oscillations, les divergences fondamentales de l'évolution créatrice, le progrès humain, dans une civilisation ou mieux une technique donnée, est conçu sous forme linéaire, au moins par les individus conscients qui se fixent un but et travaillent à le réaliser. Et cela jusqu'à une nouvelle perturbation technologique, qui fera naître de nouveaux

rêves. Si l'on peut croire qu'il n'y a pas de finalité dans la nature et qu'il est impossible de prévoir absolument l'avenir, il faut reconnaître, dans la portion bornée de la nature qu'est l'humanité intelligente et dans une sphère très restreinte de cette humanité — une sphère englobant des phénomènes assez semblables pour que la loi du déterminisme puisse s'y appliquer — la possibilité pour cette humanité de préparer dans une certaine mesure son avenir par la réalisation de ses représentations.

Et pour ce qui est d'une discipline morale actuelle, la scission absolue que recommande le syndicalisme semble impossible et peu désirable. Les historiens seuls pourraient décider s'il n'y eut vraiment aucun point de contact entre l'Église et le monde antique ; tous sont loin d'admettre cette thèse. En ce qui concerne la société présente, il faut faire des réserves. L'ascétisme, le pessimisme sur lesquels repose au fond cette théorie de la scission sont, nous l'avons reconnu, d'une austère grandeur ; mais poussés à l'excès ils aboutissent à l'impossibilité presque absolue de toute action. On ne peut agir si l'on ne sent en soi un besoin d'expansion joyeuse, si l'on ne fait confiance à

l'idéal que l'on poursuit, si l'on ne se sent assez fort pour triompher des embûches passagères que l'action rencontre à chaque pas sur son chemin. Il faut discipliner les aspirations et les instincts, mais il ne faut pas viser, comme le christianisme absolu, à les étouffer. Il faut se défier des corruptions faciles qui pourraient engourdir et paralyser la vertu d'un mouvement social, mais il faut se sentir assez de vigueur et de sève pour affronter, renverser et digérer l'obstacle au lieu de le fuir ou de le tourner. Le pessimisme excessif trahit un affaiblissement vital, il n'est pas d'action féconde sans un optimisme fondamental.

Ceci s'applique point par point au mouvement ouvrier. Autant il est bon que les institutions ouvrières sachent se garder de la corruption gouvernementale, et conserver leur originalité, leur autonomie, leur liberté, autant il est nécessaire pour elles de pouvoir affronter, dans des discussions et des combats où elles sauraient faire la part de l'opportunité sans oublier leur idéal, les institutions bourgeoises qu'elles aspirent à remplacer. Cela est difficile sans doute, et cela n'est pas sans danger ; les syndicalistes ont parfaitement raison de signaler la déchéance où tomberait une classe si elle

renonçait à son génie propre pour imiter exclusivement la culture et les mœurs des classes qui la dominent. C'est le cas de dire avec Nietzsche, dans ses *Considérations inactuelles :* « L'histoire ne peut être supportée que par les fortes personnalités ; pour les personnalités faibles, elle achève de les effacer... *Ce n'est que par la plus grande force du présent que le passé doit être interprété.* » C'est le cas de craindre avec lui « l'égoïsme sage » qui peut résulter d'une ingestion trop forte de « mixture historique », et qui peut briser l'idéal d'un peuple ou d'une classe.

Mais on ne peut tirer de ces paroles que cite M. Berth — avec quel aristocratique dédain à l'égard des « braves gens » du réformisme et de « messieurs les Intellectuels » ! — que la nécessité de dépasser toujours la science par l'art, de retremper toujours à certains moments la morale courante dans le sublime ; on n'en peut tirer une condamnation ni de l'histoire, ni de la science, ni de la collaboration — et on le verra tout à l'heure. La connaissance des écueils oblige seulement à se tenir sur ses gardes, non à ne pas prendre la mer, et l'imitation peut être consciente et réciproque. En fait, si les classes dirigées peuvent prendre

auprès de leurs maîtres de bonnes leçons de discipline, de travail, de conscience, de savoir, les classes dirigeantes pourraient dans certains cas utilement méditer sur les exemples de dévouement, de sacrifice, de solidarité que donnent parfois les classes ouvrières.

Quelles que soient donc les précautions à prendre pour ne pas se laisser séduire, la lucidité d'intelligence et la fermeté de volonté qui seront nécessaires pour distinguer et défendre froidement des intérêts antagonistes, la cité que rêve la philosophie syndicaliste ne sera viable que si ses citoyens savent, comme les nôtres, assimiler aussi bien que dissocier, collaborer aussi bien que rester distincts, car il y aura toujours des difficultés et des luttes. La conciliation, le juste milieu, l'opportunisme, la casuistique, l'infâme politique : choses bien ingrates et qui ne font pas briller ceux qui en prennent la défense ; choses infiniment dangereuses si on les cultive pour elles-mêmes et qui sont de peu de prix devant la beauté ascétique des idéaux nettement tranchés et se heurtant jusqu'à la mort, — et cependant choses qu'on ne peut ni négliger, ni étouffer dans la vie normale, car elles sont les efflorescences naturelles de la vie...

Admirons les caractères, les esprits unilatéraux qui se résignent à être étroits, logiques, sectaires. Ils sont le sel d'une société. Ils sont les réserves de la vie, les derniers dépositaires de l'instinct. Mais je ne peux, sans le sentiment d'être injuste, me défendre d'une secrète sympathie pour les conciliateurs et les « politiques », pour ceux qui ont assez de caractère pour paraître n'en point avoir. L'opportunisme est une assez laide chose quand il n'est qu'un masque de l'ambition. L'éclectisme est méprisable quand il déguise l'absence d'originalité. Mais pour une pensée sincère et vivante et pour un politique qui veut fournir le maximum d'action sociale, l'opportunisme et l'éclectisme, ou mieux la conciliation et l'harmonie, apparaissent parfois comme des nécessités.

On s'indigne, on se rebelle d'abord contre cette soi-disant nécessité, qui semble ne pouvoir être acceptée que par une âme molle. Proudhon avait horreur du « juste milieu ». Après avoir d'abord rêvé d'une *synthèse* hégélienne qui réconcilierait la *thèse* et l'*antithèse*, il s'était ensuite arrêté à l'idée de balancer l'un par l'autre les deux principes opposés, poussés chacun jusqu'à l'absolu.

Cet ennemi fameux de la propriété en était arrivé à l'idée de vouloir pour chacun un droit de propriété absolu, destiné à faire contre-poids à d'autres droits également absolus. Mais quoi! des droits « absolus » qui se limitent les uns par les autres cessent évidemment d'être absolus ; ils entrent en composition; l'équilibre proudhonien est au fond une conciliation et l'on peut penser que la première théorie proudhonienne de la propriété-possession est bien plus franche et plus satisfaisante que celle à laquelle l'auteur de la *théorie de la propriété* s'est arrêté sur la fin de sa vie.

Il en est de même de la « monarchie absolue » des nationalistes intégraux, de cette monarchie qui souffre, disent-ils, des limites mais pas de partage. Comme si des limites n'étaient pas un partage, et comme si, à l'intérieur même de ses attributions respectives, le pouvoir central ne devait pas compter avec des forces antagonistes, dont il doit tenir compte même quand il les ignore! On est ici encore en présence d'une transaction, et l'on souffre à voir qu'on refuse d'appeler par leur nom des faits aussi évidents.

Pareillement, où la haine de l'harmonie ratio-

naliste a-t-elle conduit M. Sorel ? D'une part, à dresser une métaphysique du discontinu, une philosophie de l'histoire catastrophique qui est ou insoutenable, ou parfaitement conciliable avec l'ignoble syndicalisme réformiste ou démocratique. J'ai tenté ailleurs de le montrer, je n'y reviens donc pas ici[1]. D'autre part elle l'a conduit à sauter brusquement de l'antipatriotisme très cru des *Réflexions sur la Violence* au patriotisme également sans nuances de l'article sur le *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*. Je veux bien qu'il y ait « mutation », mais de telles mutations ne laissent pas de dérouter. Et par surcroît elles ne résolvent rien, car le patriotisme absolu, ou nationalisme, n'est pas plus satisfaisant pour la raison que l'antipatriotisme syndicaliste. Ici encore il faut un équilibre, une composition, une harmonie.

Et je n'ignore pas toute la grandeur, toute la beauté esthétique des attitudes intransigeantes. Je sais qu'il faut parfois être dur, démesuré, irrationnel, qu'il faut être un amant frénétique du

1. Voir *le Procès de la Démocratie*, pp. 172 et suivantes.

sublime. Chaque progrès n'est qu'une étape, il faut viser toujours plus haut. La lumineuse sérénité de la perfection grecque ne fait pas oublier l'infinité tragique du pathétique chrétien. Dans un monde où il y a tant d'excès de vice ou de laideur il est bon, il est nécessaire qu'il y ait des excès de sacrifice ou de vertu. Mais la plénitude et l'harmonie des facultés, la satisfaction de la raison, l'entière maîtrise de soi, cela est la vraie force, cela est la beauté... L'équilibre parfait n'est jamais atteint, et il ne peut pas l'être parce qu'il serait la mort. Mais réaliser sans trêve des équilibres successifs, bien posséder tout ce que l'on a en désirant toujours mieux, et pour cela accorder sans cesse les forces divergentes que la vie intarissable suscite en nous et hors de nous, c'est toute la moralité.

Et c'est aussi toute la vertu de l'intelligence. « La loi suprême de notre intelligence, dit M. Sorel, est la séparation des genres. » Oui, mais la loi suprême de l'intelligence est aussi d'établir des rapports entre ces genres, de les coordonner, d'en faire la synthèse. Voyons clair par l'analyse discursive, mais ne mutilons pas la pensée. Et au-dessus de la pensée il y a l'in-

tuition et la vie, qui sont toujours à base de fusion. Maintenons l'intransigeance des programmes, des idéaux, des droits, mais ne mutilons pas la vie. Quels que soient les anathèmes dont on les flétrit, les « confusionnistes » de grande vitalité finissent toujours par avoir raison, parce qu'ils agissent. Les dogmes marxistes n'empêchent pas l'évolution de la démocratie, l'Encyclique « Pascendi » n'a pas arrêté le mouvement moderniste dans l'Église. Il ne faut pas se noyer dans le galimatias, mais il ne faut pas craindre de l'affronter à larges brassées. La vie n'est-elle pas un perpétuel galimatias ?

Et je sais bien que cette conception finaliste, rationaliste et humanitaire, ce refus d'abdication de l'intelligence est déplorablement vulgaire, démocratique ; je sais bien que cette nécessité de la collaboration, de l'harmonisation, de l'unification parallèle à la différenciation ne peut être soutenue, comme dit M. Berth, que par des « politiciens de tout acabit », par des « esprits anémiques » qui méprisent le courage moral, qui n'estiment que « les ratiocinations pâlottes et

exsangues », l'opportunisme flasque et fangeux. Je le sais bien, et j'en suis marri.

Pourtant, je suis bien aise d'avoir rencontré au cours de mes lectures des pages un peu dures, écrites par un « politicien » d'un acabit tout de même un peu spécial, par le philosophe même que je citais tout à l'heure, et qui est aimé comme un maître par quelques philosophes syndicalistes. On me permettra d'en citer, pour finir, les principaux passages. Ils sont plus éloquents que tout ce que je pourrais dire.

« Le même remède, la castration et l'extirpation, est employé instinctivement contre le désir par ceux qui sont trop faibles de volonté, trop dégénérés pour pouvoir imposer une mesure à ce désir ; par ces natures qui ont besoin de *la Trappe*, pour parler en image (et sans image), d'une définitive déclaration de guerre, d'un abîme entre eux et la passion. *Ce ne sont que les dégénérés qui trouvent les moyens radicaux indispensables ; la faiblesse de volonté, pour parler plus exactement, l'incapacité de ne point réagir contre une séduction n'est elle-même qu'une autre forme de la dégénérescence*. L'inimitié radicale, la haine à mort contre la sensualité est un symptôme grave : On a

le droit de faire des suppositions sur l'état général d'un être à tel point excessif. »

Ou encore : « Un esprit qui veut faire quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens pour y parvenir est nécessairement un sceptique. L'indépendance de toutes espèces de convictions fait partie de la force, il faut *savoir* regarder librement. » Au contraire, « ne *point* voir certaines choses, n'être indépendant sur aucun point, être toujours d'un « parti », avoir partout une optique sévère et nécessaire, voilà ce qui caractérise le « fanatique », le type contraire des esprits forts et libérés. Mais la grande attitude de ces esprits *malades*, de ces épileptiques des idées, agit sur les masses — les fanatiques sont pittoresques, l'humanité préfère voir des attitudes que d'entendre des *raisons*. »

Ou enfin: « Le type païen n'est-il pas... le type d'un esprit qui accueille les contradictions et les problèmes de la vie et qui les *résout !* C'est là que je place le Dionysos des Grecs : *l'affirmation religieuse de la vie totale, non point reniée et morcelée.* » Faites les transpositions, les mises au point, et, si vous voulez, les adoucissements nécessaires, — car je n'aurais jamais osé aller

jusque-là ! — et concluez. On trouvera ces citations aux pages 137, 138, 326, 327, 328 de la traduction française du *Crépuscule des idoles*, et à la dernière page de la *Volonté de puissance*, de Frédéric Nietzsche.

APPENDICE

Nietzsche et Proudhon

Si quelque Carlyle ou quelque Emerson vivait de nos jours, et voulait ajouter de nouvelles figures à la galerie des *Heroes* ou des *Representative Men*, on peut imaginer qu'il n'en trouverait guère de plus nobles, de plus puissantes, et d'une confrontation plus chargée de sens, que celles de ces deux grands morts qui depuis quelque temps sollicitent à des titres divers l'attention du public qui pense : le Français Pierre-Joseph Proudhon et le Germain Frédéric Nietzsche. Et s'il fallait, pour compléter l'analogie, trouver des sous-titres qui permissent de qualifier immédiatement les nouveaux venus, ceux-ci, peut-on croire, viendraient tout de suite à l'esprit : Frédéric Nietzsche ou *l'Aristocrate*, Proudhon ou *le Plébéien*.

Une occasion propice nous permet d'en parler. Au commencement de cette année, à la date du centenaire de la naissance de Proudhon, le bon proudhonien Edouard Droz a publié sur son auteur de prédilection un petit livre substantiel [1], fruit de plusieurs années de familiarité avec l'œuvre. Et, voici quelques semaines, Daniel Halévy, sans profession ou affectation de nietzschéisme, nous a donné une *Vie de Frédéric Nietzsche* plus pathétique qu'un roman [2]. Il faut aimer ces deux livres honnêtes, où la vie et les tendances maîtresses de deux grands hommes sont exactement reconstituées, où l'on n'a pas cédé à l'attrait piquant du paradoxe, presque irrésistible en un temps qui nous présente sans rire un Proudhon soldat du Pape ou un Nietzsche à l'usage des caillettes.

Qu'on ne croie pourtant pas ces deux récits semblables ; ils s'opposent, toutes réductions faites, comme les deux esprits mêmes auxquels ils sont consacrés. Edouard Droz nous a donné sur Prou-

1. Edouard Droz, professeur à la Faculté des lettres de Besançon: *P.-J. Proudhon*, un vol., 3 fr. 50. — Librairie de *Pages Libres*, 1909.

2. Daniel Halévy. — *La vie de Frédéric Nietzsche*, un vol., 3 fr. 50. Calmann-Lévy, 1910.

dhon un livre restreint, mais complet, où l'on trouve l'essentiel de l'œuvre en même temps que les grands traits du caractère et les péripéties de la vie. Si téméraire qu'il soit d'analyser les livres de Proudhon, la tentative est faite tout de même, et aussi bien qu'on pouvait la faire ; on possède un guide pour se retrouver parmi les méandres de l'œuvre entière. Et de-ci de-là l'auteur intervient, dit son mot, rectifie des thèses, approuve ou blâme son héros, ou plutôt tempère de restrictions critiques une admiration continuellement sous-jacente. C'est presque un manuel aussi bien qu'un récit, un livre de professeur et d'homme du peuple, écrit pour des étudiants et pour des gens du peuple, sans nul soupçon de littérature, se proposant uniquement de bien faire connaître ou du moins pressentir l'homme et l'œuvre dont il traite.

Il n'en est pas de même de Daniel Halévy. Celui-ci nous a donné surtout un livre d'historien, de psychologue et d'artiste, où l'on aperçoit très peu l'œuvre et où, en revanche, le caractère apparaît toujours au premier plan, dans une lumière tendre et triste. Il ne faudrait pas chercher dans cet ouvrage des discussions sur le romantisme ou l'in-

dividualisme de Nietzsche, des considérations dialectiques sur le surhomme ou la volonté de puissance; les traités de ce genre ne manquent pas, et on en annonce toujours. Non, mais la formation de ce caractère, les préoccupations fondamentales de cet esprit, les affinités et les désirs secrets de ce pauvre cœur, les étapes de ce long martyre éclairant d'un jour décisif la genèse des livres, tout cela reconstitué grâce à une foule de lettres et de documents pour nous inédits, voilà ce qu'on n'avait pas encore donné au lecteur français. Daniel Halévy fait l'histoire d'une âme, d'une âme sublime et lamentable, avec admiration et pitié. Aucun commentaire : le récit, sobre et poignant, parle assez. Il est bien que ces deux livres, également intelligents, soient si différents; ils sont à l'image des héros qui les ont suggérés.

Nous suivrons ici Daniel Halévy; nous mettrons en parallèle deux vies, deux conceptions de l'existence. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Proudhon a rencontré, peu après sa mort, un biographe et un psychologue digne de lui, sinon par la nature de la sensibilité, qui était au contraire et s'avouait réfractaire, du moins par la largeur et la finesse de la compréhension. Il s'agit, on le

sait, de Sainte-Beuve en personnne, et Edouard Droz se réfère avant tout au beau livre du critique. Daniel Halévy — toutes proportions gardées — a fait pour Nietzsche ce que Sainte-Beuve a si magistralement commencé pour Proudhon. Il aurait pu mettre comme épigraphe à son livre cette phrase du grand critique. « Je ne sais rien de tel pour l'explication des idées et des doctrines que la réalité des faits et la détermination précise des circonstances au sein desquelles elles ont été conçues. » La direction d'un esprit « dépend d'autre chose encore que d'un pur mouvement intellectuel : elle se ressent de l'état des fibres et de mille ressorts secrets dont la plupart nous échappent ».

*
* *

Ce sont deux solitaires, deux hommes de pensée plus que d'action ; cette constatation domine leur existence. Rien ne se fait de grand dans le monde qui n'ait été longuement préparé dans le secret de la vie intérieure, dans des colloques émouvants avec soi-même, à condition toutefois qu'une claustration trop prolongée n'étouffe pas le sens de la vie.

Cet amour de la solitude est assez apparent chez Nietzsche, qui fut poursuivi toute sa vie par le besoin de ce qu'il a lui-même appelé l' « anachorétisme moderne », et de qui toute la vie fut un pèlerinage incessant, mis en branle et guidé par les saisons, des vallées moyennes de la Bohême et du Jura ou de la côte dorée de Nice vers les cimes neigeuses de l'Engadine, loin des agitations des hommes. Il peut surprendre de Proudhon, qu'on a coutume de se représenter comme un homme public, et qui en fait le fut peu, et dans des portions très restreintes de sa vie ; il a d'ailleurs reconnu qu'il n'était pas fait pour l'être. Le plébéien Proudhon était un sauvage, à l'aise seulement avec des amis ; Nietzsche, nature plus fine et mieux prédisposée à souffrir, eut cette douleur de se sentir seul à l'intérieur même d'une solitude mitigée, d'un cercle d'amis. Il eut le sentiment total de l' « incommunicabilité »... « la plus effroyable de toutes les solitudes », parce qu'elle est la solitude à la dernière puissance, irrémédiable.

Il faut donc s'attendre à voir jaillir de ces deux bouches, sous des modalités diverses, un hymne à la solitude. Nietzsche, tout en s'amusant

parfois « avec un humour triste » d'errer « çà et là, seul comme un rhinocéros », a parlé de la solitude magnifiquement et lyriquement, comme un sage et comme un poète. Il note l'action tonifiante des hautes cimes : « Si nous ne donnons à nos âmes des horizons fermes et sereins comme ceux des montagnes et des bois, alors notre vie intérieure perdra toute sérénité. Elle sera dispersée, insatiable comme celle de l'homme des villes : il ne connaît pas le bonheur et ne peut pas le donner ». Les pâtres de l'Engadine sont « héroïques et idylliques » comme des héros grecs. « Celui-là est grand qui sait être le plus solitaire le plus caché, le plus distant ». Proudhon, s'il n'eût pas aimé l'orgueil aristocratique et ibsénien de cette dernière phrase, eût applaudi aux premières ; elles expriment sa sensibilité de paysan. Ce grand moraliste et ce grand travailleur, rapportant tout à ses tendances dominantes, voit dans la solitude la grande maîtresse de stabilité, de sérieux, de profondeur, qui protège les deux fonctions « les plus secrètes, les plus sacrées de l'homme », le travail et l'amour. La solitude les fortifie, la prostitution urbaine les décompose.

Ne cherchons pas cependant à cet amour de la

solitude des raisons trop transcendantes. Ces deux solitaires sont deux malades, contraints de s'isoler par une lutte incessante contre la maladie. La vie de Frédéric Nietzsche fut un long martyre. Fils d'un pasteur déjà malade et qui lui-même mourut fou, ce fut le soin de sa santé qui l'obligea à vagabonder d'auberge en pension et de la mer à la montagne, après avoir dû abandonner son travail professionnel. A toutes les pages du livre de Daniel Halévy, ce ne sont que luttes contre les insomnies, les migraines, les éblouissements, les fièvres, jusqu'à l'horreur de la catastrophe finale où cette intelligence frémissante entra vivante dans la mort. La souffrance, comme il arrive à tout être bien né, lui épura l'âme, l'ouvrit à la douceur, à la pitié, à la sérénité, fit un stoïcien et un ascète de cet ennemi de l'ascétisme.

Le terrible et presque incessant martyre de ma vie, écrivait-il en 1880 à Malvida de Meysenburg, dans une admirable lettre que Daniel Halévy appelle avec raison un « testament spirituel », me donne soif de mourir... J'ai tant souffert, j'ai renoncé à tant de choses qu'il n'est point d'ascète, de quelque temps que ce soit, à la vie duquel je n'aie le droit de comparer ma vie en cette

lernière année. J'ai beaucoup acquis cependant. Mon me a gagné en pureté, en douceur, et je n'ai plus beoin pour cela de la religion ni de l'art. (Vous le renarquerez, j'en ai quelque orgueil ; c'est dans mon état 'entier abandon que j'ai pu découvrir enfin mes soures intimes de consolation.) Je crois avoir fait l'œuvre e ma vie, comme le peut un homme auquel aucun emps n'est laissé. Mais je sais que pour beaucoup 'hommes j'ai versé une goutte de bonne huile, que eaucoup d'hommes sont par moi orientés vers une vie lus élevée, plus sereine et lucide.

Cette goutte de bonne huile, c'est ce qu'il apelle encore le « regard gœthéen plein d'amour t de bonne volonté » qu'il jette sur les hommes ; y est parvenu, sauf à la fin où l'âme avait déjà uitté son enveloppe, par une constante discíline des suggestions mauvaises qui pouvaient lui enir de son misérable corps.

La souffrance de Proudhon est d'une autre orte, moins belle peut-être — puisque nos yeux 'artistes délicats savent trouver de la beauté ans la douleur, — plus ingrate, mais plus signicative encore dans son humanité. Non que la ouffrance physique lui ait été épargnée. Dès sa eunesse il était déjà, de son propre aveu, un

« petit blondin fluet », et sur la fin il fut franchement malade ; mais c'est toujours là même merveilleuse domination de l'esprit sur la matière. Au commencement de 1864, cumulant rhume, catarrhe et asthme, « étouffant, crachant, toussant et bavant », il trouve le moyen d'écrire à un ami sourd pour le consoler de son infirmité et tourner sa pensée vers la véritable fin de l'homme, qui est de « réaliser sur la terre le règne de l'esprit ». Cela ne nous est donné, ajoute-t-il, que dans l'âge mûr, « quand les passions commencent à faire silence et que l'âme, de plus en plus dégagée, étend ses ailes vers l'infini ».

Mais ce qui est particulier à Proudhon, ce qui en fait un plébéien, c'est le cortège des difficultés matérielles qu'il eut toute sa vie à combattre, le terrible problème du gagne-pain quotidien qui l'accabla jusqu'à ses derniers jours, où il travaillait encore quatre ou cinq heures, « autant pour s'occuper que parce qu'il le faut ». Nietzsche n'a pas connu ces souffrances-là, ou à peine. La petite pension de trois mille francs que servait à son ancien professeur l'Université de Bâle suffisait strictement, mais enfin suffisait à ce célibataire et la pauvreté ne lui était pas amère. Il planait

›ut en haut, vers les cimes. Proudhon se débat-
t toute sa vie dans les marécages de la pauvreté.
roudhon marié, père de trois filles, traînant ses
ettes jamais payées, trop fier pour accepter les
ɛpt mille francs par an du *Nain Jaune*, et préfé-
ant avoir recours à ses amis ; Proudhon pros-
rit, travaillant comme un forçat, tandis que sa
ɛmme « accablée de migraines et de douleurs
rticulaires, travaillait comme une furie », Prou-
hon fut poursuivi sans répit par la nécessité de
agner sa vie.

Il en était fier d'ailleurs, et l'on sait en quels
ermes il a parlé de la joie qu'il éprouvait à
voir en mains un métier, instrument de liberté,
ıais on devine les drames obscurs de cette lutte
ans beauté. De combien de blessures cette sensi-
ilité d'enfant, de jeune homme, d'adulte, d'homme
ait n'a-t-elle pas saigné ? A dix-sept ans, ren-
rant du collège chargé de prix, — gagnés dans
uelles conditions de travail ! — il dîne de pain
t d'eau, parce que ses parents viennent de per-
re dans un procès le champ dont ils vivaient. Un
eu plus tard, en 1840, arrivant à Paris titulaire
le la pension Suard, obligé avec 1.500 francs
le se nourrir et de secourir les siens, il avoue à

Bergmann sa détresse, en termes qui font frémir. « J'ai beau lire, écrire, étudier ; je suis opprimé, consterné, flétri. *Tantôt je regarde la Seine en passant sur les ponts, d'autres fois je songe à me faire voleur*. Le sentiment de ma misère est tel que, si demain j'arrivais à la fortune, le cauchemar qui me poursuit ne me quitterait de deux ans. »

Et vingt ans encore après, en exil par suite de la publication de la *Justice*, — inutile de dire que de ses vingt-cinq francs de représentant du peuple il n'a rien gardé, et qu'il est sorti de son mandat plus pauvre si possible qu'il n'y était entré — à son frère Charles qui lui demande de l'argent il ne peut envoyer que de bonnes paroles. « Quand on songe, écrit-il à ce sujet, que depuis plus de quarante ans (j'en ai cinquante et un révolus), ma vie se passe dans une continuité de pareilles misères, il ne faut pas s'étonner s'il y a parfois de l'aigreur sous ma plume. » Mais ces bonnes paroles, il les lui donne : « Souviens-toi, comme moi, que la vie étant un combat, le plus sage est de faire de ce combat notre félicité. » Paroles admirables, révolte indomptable de l'esprit contre le ventre affamé. Que dire enfin de cet effrayant

ıveu, qui résume tous les autres, et qui figurait lans la première dédicace à Bergmann de la *Création de l'Ordre* : « *Tout ce que sais, je le dois au désespoir* ; la fortune m'ôtant le moyen d'acquérir je voulus, un jour, des lambeaux ramassés pendant mes courtes études, me créer une science à moi tout seul. » Jamais parole plus dramatique et plus accusatrice fut-elle prononcée ?

Sainte-Beuve prend texte de ces dernières paroles pour admonester l'aimable normalien, gâté par la vie et les livres, qui pourrait sourire des lacunes scientifiques de l' « autodidacte » Proudhon. Ce trait de compréhension n'étonne pas du grand critique, mais il y a peut-être des conclusions plus générales à en tirer. On pourrait dire — et on a dit — que dans les circonstances pénibles de sa vie Proudhon s'était imbibé de sentiments de haine et d'envie, et que c'est là le fond de toute démagogie. On pourrait retourner contre lui la parole qu'il a dite lui-même : la démocratie c'est l'envie, et frapper de suspicion toute sa philosophie sociale, comme étant le reflet de conditions de vie excessives et trop personnelles. Il faut s'entendre.

Proudhon, comme toute âme forte, ignorait la

haine à l'égard des personnes ; « il conserva, dit Edouard Droz, des relations cordiales avec plusieurs de ses camarades riches ». Mais si l'on prétend interdire au penseur toute réflexion sur les conditions de vie qui lui sont faites et les expériences auxquelles il peut assister, si cruelles que soient ces expériences et ces conditions de vie, il faut dire : halte là ! La pensée ne vaut que par les faits concrets qui la provoquent et qui la nourrissent, et si les conditions qui lui donnent naissance sont anormales, il faut s'en prendre à la société même, non au penseur qui les dénonce. Ne blâmons donc pas le plébéien Proudhon d'avoir voulu écrire la « Philosophie de la Misère » ; admirons plutôt qu'il l'ait écrite et qu'il l'ait vécue avec une si indomptable fermeté et une si belle vaillance. Quand un homme, au milieu de si terribles épreuves, réussit à garder, malgré quelques « aigreurs » et éclats inévitables, — Proudhon n'était pas un saint — la gaieté, la bonne humeur, et ce spiritualisme dont on a lu plus haut d'admirables formules, on peut dire que cet homme est d'une trempe supérieure. En fait, Nietzsche devant la souffrance physique, Proudhon devant la souffrance et la misère coalisées, furent,

avec des philosophies diverses, de beaux types de stoïciens.

Et par un des effets de cette « loi d'ironie » que l'on se met à découvrir, ces deux stoïciens, ces deux malades qui sont arrivés par un miracle de force d'âme à vaincre leur destinée, sont tous deux épris de ce qui leur est refusé : la vigueur corporelle, la force physique se dépensant s'il le faut en combats acharnés ; ils sont les deux derniers prophètes de la guerre.

Pour Proudhon, il est vrai, il faut faire des réserves. *La Guerre et la Paix* n'est pas le plus heureux de ses livres. Écrit, dit Édouard Droz, entre de très graves malaises de santé, il exagère et exaspère une thèse qu'il ne faut pas pousser à l'absolu. Car si Proudhon fait l'éloge de la guerre dans le passé de l'humanité, il n'en annonce pas moins sa disparition finale, et son remplacement par le travail, qui conservera toutes les vertus qu'elle développait. « L'héroïsme (guerrier), dit-il dans la préface de *La Guerre et la Paix*, fut une belle chose, mais l'héroïsme est fini... J'estime la force, elle a glorieusement inauguré sur la terre le règne du droit, mais je n'en veux pas pour souveraine. Et ailleurs: « Travaillez à présent

nous dit la Guerre, vous avez assez combattu. » Et Proudhon explique tout au long comment, à son avis, le travail peut très bien apparaître comme un substitut de la guerre.

Sous ces réserves, il est intéressant de se demander pourquoi les deux philosophes ont exalté la guerre. Tous deux, on l'a vu, lui accordent la même et suprême vertu, celle d'entretenir chez des peuples corrompus par la « modernité » et les raffinements de l' « esprit apollinien », chez des nations dégradées par le malthusianisme et l'égoïsme sordide de *l'homo œconomicus*, ce qui peut rester du sentiment de l'honneur, de passion pour le désintéressement, le dévouement et le sacrifice. « Au canon, au canon, j'ai besoin de guerre, *ich brauche den Krieg!* » s'écrie le malheureux Nietzsche, et ce qui ne pouvait être pour lui qu'une métaphore, il en fait une réalité pour les nations qui veulent vivre.

Pour éviter que l'esprit de spéculation n'abâtardisse l'esprit d'Etat, il n'est qu'un moyen, c'est la guerre et encore la guerre. Dans l'exaltation qu'elle procure, il devient clair aux hommes que l'Etat n'a pas été fondé pour protéger contre le démon de la guerre les indivi-

dus égoïstes ; bien au contraire : l'amour de la patrie, le dévouement aux princes l'aident à susciter un élan moral qui est le signe d'une destinée beaucoup plus haute... On ne trouvera donc pas mauvais que je chante ici le péan de la guerre.

Paroles qu'on croirait extraites de *La Guerre et la Paix ;* c'est le même souffle, le même lyrisme, et l'on sait que les actuels adversaires du rationalisme et de la dégénérescence « démocratique » unissent dans la même admiration et saluent comme des précurseurs Frédéric Nietzsche et Pierre-Joseph Proudhon. Chez ce dernier, il faut signaler quelque chose de plus, un nouveau couplet dont s'enrichit l'hymne, suggéré par les préoccupations dominantes du philosophe : le parallélisme, repris par l'auteur des *Réflexions sur la Violence*, et d'ailleurs contestable, on l'a vu, entre la guerre et le travail, entre les vertus du producteur et celles du guerrier.

Cette addition et ces réserves faites, ainsi que la substitution des « compagnies ouvrières, véritables armées de la Révolution », aux armées d'autrefois et celle — peut-être — de l'« étroitesse de classe » à l' « étroitesse nationale » pour « sim-

plifier et concentrer », il est probable que Proudhon eût signé sans hésiter, à condition de remplacer *militaire* par *guerrier* ou *combatif*, mot qui comprend aussi bien les luttes actuelles de l'industrie que les luttes guerrières du passé, cette note de l'auteur de la *Volonté de Puissance :* « le maintien de l'état militaire est le dernier moyen qui nous soit laissé, soit pour le maintien des grandes traditions, soit pour l'institution du type supérieur de l'homme, du type *fort.* »

Au moral, les analogies ne sont pas moindres[1]. Chez ces deux philosophes de la force, on peut s'attendre à trouver mêmes sympathies et mêmes antipathies. Ils ont tous deux le goût classique, la noble pudeur virile, et par conséquent la haine de ce qu'on est convenu d'appeler le romantisme : une sensiblerie fade ou niaise, un dévergondage d'imagination, un étalage impudique des aventures ou des sentiments personnels. Tous deux aiment le XVII[e] siècle, son style « propre, exact et libre », comme dit Nietzsche en français — et c'est parfaitement définir le style de Proudhon. Tous deux en revanche abominent Rousseau, et, avec le romantisme dont il est le père, le pessimisme chrétien, le féminisme, la démocratie

rationaliste, l'art pour l'art, et tous les autres vices de l'esprit moderne qui trahissent un affaiblissement de l'espèce.

Philosophiquement, pour des raisons très semblables quoique diverses, ils ont la même haine du christianisme, ou plutôt encore d'un spiritualisme transcendant, d'un « idéalisme nuageux », qu'il soit chrétien ou platonicien, qui détache les idées des réalités qui les supportent. Ce sont tous deux des anti-mystiques, des *terriens*. « L'esprit, production du cerveau, le considérer comme surnaturel ! Diviniser, quelle folie ! » s'écrie Nietzsche, et ce pourrait être Proudhon. On se souvient de l'hymne que chante Zarathoustra :

Mes frères, *restez fidèles à la terre, de toute la force de votre amour !* Que votre amour prodigue et votre connaissance aillent dans le sens de la terre. Ne laissez pas votre vertu s'envoler loin des choses terrestres et battre des ailes contre des murs éternels... Comme moi, ramenez vers la Terre la vertu qui s'égare. — Oui, vers la chair et vers la vie, afin qu'elle donne son sens à la terre, *un sens humain.*

Dans ces paroles magnifiques, dont Daniel Halévy dit qu'elles sont les plus belles, les plus

religieuses qu'ait jamais inspirées la pensée naturaliste, remplacez le mot équivoque de « chair » par celui plus plein de « travail » ; substituez ou ajoutez aux considérations physiologiques, les seules sur lesquelles insiste Nietzsche, des considérations psychologiques et économiques, et vous avez tout Proudhon. Pour tous deux, l'idée n'est pas primordiale; elle est le dernier terme d'un processus physiologique, dit l'un; elle vient de l'action, dit l'autre, et il ajoute qu'elle retourne à l'action. L'analogie irait plus loin encore, et nous le ferions voir si c'était l'occasion de le montrer, mais il faut nous borner. Ajoutez enfin le même dédain de la science officielle, qui leur fut à tous deux si inintelligente et si hostile.

Songera-t-on après cela à opposer au moralisme intransigeant de l'auteur de la *Justice* l' « immoralisme » prétendu de celui de *Au delà du Bien et du Mal*? Comme si cet immoralisme n'était pas un moralisme frénétique, exaspéré par la platitude des morales courantes ! Rien n'affirmera mieux la parenté jumelle de ces deux esprits que ces deux admirables formules, deux des plus belles qui aient jamais percé comme des éclairs la nuit de notre humanité veule et honteuse : « L'homme

est un être qui est fait pour se surmonter » — « Travailler, c'est se dévouer et mourir. »

Enfin ces deux pourfendeurs de faiblesses, ces deux amants fougueux de la force ont apprécié et désiré ce qu'il y a de plus délicat, de plus tendre dans l'existence : l'amitié.

L'amour ne les gâta ni l'un ni l'autre ; ils se refusaient d'ailleurs à traiter en égale la créature éternellement subordonnée que devait être, selon eux, la femme, ou à livrer leur esprit à des sentiments qui l'eussent affaibli. Nietzsche sortit meurtri de l'unique aventure sentimentale que l'on connaisse de lui, son orageuse, tyrannique et trop intellectuelle passion pour Mlle Lou Salomé ; et quant à Proudhon, appeler amour le sentiment qui le porta, à quarante ans, à épouser l'honnête ouvrière passementière Euphrasie Piéjeard, « sans instruction, mais de mœurs sévères, d'un sens droit, de cœur aimant », ferait sourire les lecteurs de M. Paul Bourget. « Tu conçois assez de quelle nature sont mes passions », écrivait le grand moraliste à Bergmann. Pourtant, les quelques lignes que cite Édouard Droz montrent à quel point Proudhon, et surtout Proudhon jeune, savait chérir et respecter la jeune fille : « Quel souve-

nir pour un cœur d'homme parvenu à l'arrière-saison d'avoir été, dans sa verte jeunesse, le gardien, le compagnon, le participant de la virginité d'une jeune fille. Le siècle a pris en pitié ces vraies voluptés ! »

Mais c'est surtout l'amitié que surent goûter ces âmes viriles. On aimait le sauvage Proudhon, « et lui il aimait passionnément l'amitié et ses amis ». L'amitié, voilà vraiment un sentiment d'égaux, qu'on ne peut éprouver qu'entre hommes, et non d'un sexe à l'autre. « Croyez-vous donc, écrit-il quelque part, qu'une femme, une maîtresse, soit *un ami?* » Et quelle perspective sur ce cœur d'abord si rugueux, — quel renversement aussi de nos idées modernes sur la médecine ! — que ces lignes écrites en 1854, par un malade atteint du choléra. « Quand le mal me tenait anéanti sur mon grabat, je disais à mes amis qui me gardaient : « Tenez-moi la main dans les deux vôtres, cela me rend la vie, cela me guérit le corps par l'amitié. »

Mais cette amitié restait saine et normale ; Nietzsche la poussa, et il en avait conscience, jusqu'à la pathologie. Il la calquait romantiquement sur l'image de l'amour ; c'était se préparer toutes les souffrances.

L'amitié, disait-il, détermine absolument les mêmes crises que l'amour, mais dans une atmosphère plus pure. D'abord une attraction réciproque déterminée par des convictions communes ; l'admiration, la glorification mutuelle; puis, d'une part, la méfiance, et, d'autre part, des doutes sur l'excellence de l'ami et de ses idées; la certitude qu'une rupture est inévitable et que pourtant elle sera douloureuse... Dans l'amitié, il y a toutes ces souffrances, et d'autres encore, impossibles à dire.

Comment s'étonner, après cela, de ce qu'il y eut de forcené dans ses rapports avec Wagner, où l'inimitié terrestre finit par s'élever au rang d'une « amitié stellaire ? » Comment s'étonner du sentiment d' « incommunicabilité » dont se plaignait Nietzsche même au milieu de ses amis?

Nous habitons des mondes différents, nous ne parlons plus la même langue! Comme un étranger, comme un proscrit, j'erre parmi eux : plus un mot, plus un regard ne m'atteint. Je me tais — car personne ne comprend mes paroles — ah! je peux le dire, ils ne m'ont *jamais* compris!... L'amitié parfaite n'est possible qu'*inter pares*... Ah! rapide folie de ces heures où le solitaire croit trouver un ami, et l'étreint et le serre en ses bras : c'est un présent des cieux, un don inesti-

mable. Une heure après, il le rejette avec dégoût, il se rejette avec dégoût soi-même, comme souillé, diminué, malade de sa propre société. Un homme *profond* a besoin d'amis, à moins qu'il n'ait un Dieu : Et je n'ai ni Dieu, ni ami !

Quand il écrivait ces lignes désespérées, Nietzsche était à deux doigts de tomber dans le gouffre ; mais toutes ces souffrances ne sont-elles pas encloses dans la conception romantique de l'amitié qu'il exprimait douze ans plus tôt, et qu'il tenait sans doute de son frêle organisme irrémédiablement voué au malheur ?

N'importe, voilà bien des points communs. Même amour de la solitude studieuse et victorieuse du mal physique, même existence d'ascètes et de stoïciens obstinés, même goût de la force et de la guerre complétant et prouvant la force morale, même haine de la déliquescence et de la décadence sous toutes ses formes, même prédilection mâle pour l'amitié... voilà des répliques qui s'équilibrent harmonieusement.

*
* *

Pourtant, ce Nietzsche qui s'efforce aux sentiments virils, mais qui les éprouve et les altère

avec la passion, la finesse et la nervosité d'une femme, on peut pressentir qu'il n'est pas de la même race que ce Proudhon, être de force, de rondeur, et malgré tout de santé, en qui rien n'est affecté, efféminé et morbide. Ils ne sont pas de la même race, en effet, et leur mésharmonie date de loin.

Voyez Frédéric Nietzsche, fils d'un pasteur loyaliste, solitaire et malade ; enfant précocement grave, silencieux et pieux, doucement bercé par les croyances traditionnelles dont les cérémonies l'enchantent ; recevant, dans le cloître de Pforta, une éducation ascétique, toute littéraire et romantique, qui ne peut qu'exalter ses prédispositions naissantes ; sensitif, artiste, musicien et poète jusqu'à la névropathie, jusqu'à éprouver très tôt le besoin lyrique et impérieux de créer, jusqu'à devoir abandonner des compositions musicales qui le précipitaient en des crises exténuantes ; scrupuleux à remplir sa tâche professionnelle, mais la considérant comme du temps volé à la pensée, spécialiste, mais se refusant énergiquement à s'enfermer dans sa spécialité, philosophe plus que philologue ; toujours inquiet, même dans la plénitude, ne connaissant jamais, malgré de rares

gaietés d'enfant, l'oubli divin qu'on appelle le bonheur ; très orgueilleux au surplus, mais d'un orgueil de race, rapportant toutes ses hautes vertus à l'héritage des comtes Nietzki... voilà bien le type d'un aristocrate de sang et de culture.

Suivons maintenant Pierre-Joseph Proudhon, fils d'un tonnelier et d'une cuisinière ; d'un père qui peinait durement et d'une mère qui « pétrissait, faisait la lessive, repassait, cuisinait, trayait la vache, allait aux champs pour lui chercher de l'herbe, tricotait pour cinq personnes, raccommodait le linge » — Proudhon insiste sur ces détails — ; petit-fils d'un paysan, de ce Tournési qui n'hésita pas à assommer le garde-chasse d'un seigneur, exploit dont Proudhon était plus fier que s'il fût descendu des croisés ; tour à tour garçon de cave, bouvier qui se roulait avec délices dans le *turquie*, manœuvre, et entre temps, allant au collège sans chapeau et en sabots, en apprenant ses leçons sur les bouquins des camarades; typographe à la fin de ses études, compagnon du tour de France et montrant avec orgueil un immaculé livret d'ouvrier, commis consciencieux d'une maison de batellerie et ne craignant jamais jusqu'au dernier jour de se mettre à des besognes

matérielles ; négligé ou insoucieux de sa mise, malheureux devant ses livres où il lui manque son atmosphère et ses horizons, parlant patois, redevenant volontiers « compagnon, flâneur, paresseux, aimant à courir et à *gouillander,* amoureux du café, du cabaret et de la grosse joie », se soulageant de ses antinomies abstraites et retorses par des invectives passionnées, des éclats de voix ou des apostrophes tonitruantes... Sent-on que l'on est en présence d'un autre type ; que nous sommes ici très près du sol, que nous y restons attachés, et que l'esprit ne s'en arrache que pour s'élever en fusées magnifiques, mais pour revenir aussitôt s'y enraciner ?

Avouons-le : cela manque de goût ; cette insistance est sans élégance, sans tact. Un aristocrate comme Sainte-Beuve ne s'y trompe pas, et nul doute qu'il n'eût été approuvé par Nietzsche, qui l'admirait. Trop intelligent pour ne pas rendre justice au sens plébéien de Proudhon, il fait cependant, avec insistance, ses réserves de raffiné. « Je dirai toute ma pensée : il y aurait, à mon sens, quelque chose de plus élevé encore : c'est de se moins ressentir de ses origines, de savoir s'en dégager à un moment, de n'en pas tant dé-

pendre. Le propre de la plus haute intelligence est dans un équilibre supérieur. » Proudhon, selon Sainte-Beuve, entendait trop « le cri des entrailles » ; il « était trop voisin de la terre nourrice... les coups du marteau paternel résonnaient de trop près à son oreille ». Pour le critique, « le philosophe social n'est véritablement formé et complet que lorsque, dans son évolution intérieure, il s'est successivement détaché de toutes les choses de la chair et du sang, de toutes les données du destin et du hasard ».

Voilà en effet l'idéal de l'homme parfaitement cultivé, de la parfaite ataraxie critique... Et sans doute Sainte-Beuve a raison ; il est trop clair qu'il a raison. Mais si Proudhon avait été ce sage admirablement pondéré, il n'eût rien fait socialement, comme Sainte-Beuve. Ne nous plaignons pas de ce manque d'équilibre, qui fait que Proudhon a été Proudhon. C'est à un manque d'équilibre aussi que nous devons Frédéric Nietzsche. Ces deux natures puissantes ont été emportées en sens inverse par la logique de leur destin.

Qu'on se rappelle d'ailleurs ces deux portraits tels qu'on les trouve, l'un en tête du livre de

Daniel Halévy, l'autre à la première page de la brochure d'Hubert Bourgin ou de Maurice Harmel. Considérez ici cette tête enfoncée dans les épaules et appuyée sur un bâton, — ce terrible bâton avec lequel le polémiste frappait le sol en martelant sa réponse à Sainte-Beuve ; regardez ces yeux clairs, perçants comme des vrilles et impitoyables derrière les lunettes, ce nez large et fort, aspirant la bataille, cette barbe en broussailles, ce bas de figure « un peu massif et tout à fait en harmonie avec la forte nature montagneuse du Jura » [1], ces rares cheveux fins encadrant un front admirable ; songez aux paroles de Darimon : « la parole rude, l'abord brusque », aux paroles plus désobligeantes encore de Baudelaire, qui le traite de « rustre », à la démarche lourde et gauche, et dites si vous ne voyez pas le plébéien en personne solidement ancré pour la défense et prêt à l'assaut.

Et maintenant voyez Frédéric Nietzsche, languissamment appuyé sur son coude, le regard fixe et perdu dans le vague, —, « l'œil d'un fanatique, d'un observateur aigu et d'un visionnaire » dit

1. L'expression est de Charles Grün, cité par Sainte-Beuve.

M. Schuré ; voyez ces pommettes saillantes, cette forte moustache et ce menton rasé qui lui donneraient l'air d'un officier prussien, sans cet air d'au-delà et d'irréalité qui jette un voile sur ce mâle visage ; reportez-vous, pour compléter l'impression, à ce que dit M. Schuré, qui a vu Nietzsche à Bayreuth. Il lui a trouvé « un je ne sais quoi de timide et de hautain dans l'abord. La voix musicale, le parler lent dénotaient son organisation d'artiste ; la démarche prudente et méditative était d'un philosophe. Rien de plus trompeur que le calme apparent de son expression... Ce double caractère lui donnait quelque chose d'inquiet et d'inquiétant, d'autant plus qu'il semblait toujours rivé sur un point unique ». N'est-ce pas ainsi qu'il convient de parler du dernier représentant d'une aristocratie trop affinée, qui va sombrer dans la folie ?

* * *

Ces deux types si différents ont en effet des préoccupations sans commune mesure. Ils ont chacun leur idée tyrannique, qu'ils remâchent dans la solitude, mais cette idée transporte ces

rères d'armes à des centaines de lieues l'un de 'autre, sur des sommets opposés.

Ist Veredlung moeglich: L'ennoblissement est-l possible ? se demande à chaque instant Fré-léric Nietzsche, et cet aristocrate, cet artiste ne e montre attentif qu'aux intérêts de la culture. : La culture prochaine : son idée des problèmes ociaux. *Le monde impératif du beau et du su-ılime...* seul moyen de salut contre le socia-isme » : il porte cette idée en lui toute sa vie, t y est sans cesse ramené par le cours des pro-ılèmes qu'il envisage. Ne nous leurrons pas d'ail-eurs sur le sens du mot « problèmes sociaux ». Nietzsche se soucie peu de la matière, ce qui lui mporte c'est la forme ; il n'attache qu'un mince ntérêt aux êtres de chair et d'os, il donne toute a pensée et tout son cœur à l'art. « Il est venu, e temps d'être grave ; nous croyons que c'est ussi le temps de *l'art.* » La religion est deve-ıue un pharisaïsme ; la science, dégénérée en gagne-pain, exerce aussi une action barbari-ante, elle est le triomphe du philistin : il ne reste, our régénérer notre humanité décrépite, que 'art, le grand art, l'art tragique, l'art dionysien. : Le philosophe de l'avenir? il faut qu'il soit le

juge suprême d'une culture esthétique, le censeur de tous les écarts. » Wagner aurait pu, aurait dû être ce prophète régénérateur ; il l'a été splendidement dans les *Maîtres Chanteurs* et dans *Siegfried*. Hélas ! il a sombré dans le romantisme et le pessimisme chrétien.

Mais quelles que soient les défaillances des hommes, le but demeure. Qu'il soit la raison même de la vie, ou une halte entre deux combats, un « rêve rafraîchissant qui s'abaisse sur nous », l'art garde sa place éminente : « sa consolation est restée répandue sur l'homme comme une rosée du matin. » A quelle profondeur Nietzsche était un artiste, on peut s'en rendre compte par son attitude en apprenant les désastres de la Commune. Il resta, dit Mlle Nietzsche, longtemps à pleurer avec Jacob Burckhardt. Que pleurait-il ? La mort des hommes ? Non, la destruction des chefs-d'œuvre.

Lorsque j'appris les incendies de Paris, écrivait-il à Gersdoff, je fus pendant quelques jours complètement anéanti, perdu dans les larmes et les doutes : la vie scientifique, philosophique, artistique m'apparut comme une absurdité, puisque je voyais un seul jour suffire à

destruction des plus belles œuvres d'art; que dis-je? périodes entières de l'art.

Et en 1878, dans des notes autobiographiques, lit ceci:

La guerre: ma plus profonde douleur, l'incendie du uvre.

Écoutons maintenant Proudhon. Il a vingt-uf ans, et il est candidat à la pension Suard. vité à présenter aux membres d'une compagnie nservatrice un *curriculum vitæ*, il le termine nsi:

Né et élevé dans la classe ouvrière, lui appartenant core, aujourd'hui et à toujours, par le cœur, le gé- e et les habitudes, et surtout par la communauté s intérêts et des vœux, la plus grande joie du candi- t, s'il réunissait vos suffrages, serait, n'en doutez pas, essieurs, d'avoir attiré dans sa personne votre juste llicitude sur cette intéressante portion de la société, bien décorée du nom d'*ouvrière*, d'avoir été jugé gne d'en être le premier représentant auprès de vous, de pouvoir désormais *travailler sans relâche*, *par*

la philosophie et par la science, avec toute l'énergie de sa volonté et la puissance de son esprit, à l'affranchissement complet de ses frères et compagnons.

Voilà le « serment » de Proudhon, auquel il resta toute sa vie fidèle, et qui emplissait sa solitude. Qu'on ne voie pas une contradiction entre cet idéal et l'isolement du penseur, qu'on ne dise pas que ce plébéien aurait dû être ce que nous appelons un homme d'action, comme si les écrits sérieux n'étaient pas des actes et comme si toutes les agitations méritaient ce nom ! « Il portait le peuple dans son cœur, dit Édouard Droz ; mais contrairement à son ami Beslay, né bourgeois, il ne sentait pas le besoin de le fréquenter, content de lui donner sa pensée et toute sa vie. »

Sa pensée et sa vie, certes il les lui donnait bien, cet homme fabuleux qui n'était pas vertueux et démocrate à demi, qui blâmait les frères Garnier d'envoyer à sa fille une trop belle poupée, payait un quartaut de vin de Bordeaux dont on voulait lui faire cadeau, avait du remords de s'offrir un déjeuner de trente-trois sous, « en pensant qu'il n'y a pas le quart des ouvriers du pays qui gagnent trois francs par jour », et préconisait la

uvreté comme la « règle dont il appartient à
État de donner aux citoyens l'exemple ».

Avec un pareil tempérament, ce n'est pas dans
rt que tiendra toute la vie ; l'art au contraire,
ême le grand art, sera essentiellement subor-
nné, et sera d'autant plus grand qu'il sera su-
rdonné à tout ce qui le dépasse, à tout ce qui
t la fin dont il n'est que l'expression. Proudhon,
l'aveu de Sainte-Beuve, avait l'étoffe d'un véri-
ble critique littéraire ; ses jugements en la ma-
ere s'accordent souvent avec ceux de Nietzsche ;
ais il ne pouvait s'appliquer longtemps à des
ercices de cet ordre, il aurait eu le sentiment de
rdre son temps. Ayant presque promis aux frères
rnier — c'est toujours Sainte-Beuve qui nous
pprend — une suite de travaux sur de grands
rivains, il ne tarde pas à se dérober, et compose
Guerre et la Paix ; « les questions de droit pur
vaient ressaisi ».

C'est qu'en effet, pour cet esprit, les seules
oses qui importent sont la morale, la justice,
droit, la propriété, le crédit, les contrats, les
hanges, les relations réelles des individus et
s sociétés, et de *tous* les individus. Un Nietz-
he avoue tranquillement qu'il n'a « nulle am-

bition politique ni sociale », qu'il n'est pas un *zôon politikon*. Un Proudhon, même s'il est solitaire, même s'il n'hésite pas à foncer plusieurs fois contre l'opinion publique, ne peut s'empêcher de dire qu'il serait heureux, « d'avoir la faveur des masses », car il sait bien qu'il travaille pour elles. Antithèse fondamentale de deux natures qui avaient paru voisines, et dont on voit bien maintenant qu'elles se détachent avec la même vigueur sur des fonds différents. L'antinomie va se développer et s'élargir dans la considération des moyens.

Chez des esprits d'aspirations aussi hostiles, la pensée de l'humanité ne projettera pas la même image. Nietzsche, artiste et poète, ne peut supporter la vision d'une foule grouillante de pygmées, d'une humanité plate et décolorée, jamais traversée et transportée par l'air des hautes cimes, pauvrement heureux d'un médiocre idéal sans force et sans chaleur. La vie moyenne lui fait horreur Sans doute, accorde-t-il, on ne peut l'éliminer entièrement ; elle convient à la masse, au peuple qu doit être la base large et solide de la pyramide sociale : « On ne peut se passer de lui non plu que de contempler une végétation puissante e

saine ». Il faut par conséquent le fortifier dans ses instincts, dans ses croyances, dans ses illusions vitales qui sont des éléments de sa santé héréditaire ; et parce que le christianisme réussit dans cette œuvre, ce grand ennemi du christianisme rend hommage au christianisme. Il faut que le peuple soit humain, heureux, content de travailler, de mener une existence machinale et amoindrie.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas par amour du peuple que le père de Zarathoustra veut pour le peuple une vie paisible, c'est pour l'exclusive sauvegarde de la culture. Le problème, disait-il avec Wagner à Triebschen, est d'amener les masses à servir une culture qui doit leur demeurer étrangère : on y peut arriver aussi par le patriotisme et la religion, en cela consiste toute la politique. On y peut arriver aussi par le travail, précieux parce qu'il mécanise et diminue les hommes, et qu'il prépare ainsi la race des surhumains, des hommes durs, des hommes complets, des hommes forts. On voit combien la pensée de Nietzsche est parente de la pensée d'un Platon ou de Renan, ou de l'actuelle pensée nationaliste. Elle est une des plus

belles formes de l'éternelle pensée *aristocratique.*

Au besoin Nietzsche, on le pressent, ne recule pas devant les solutions extrêmes, qui satisfont son goût romantique. Il chante avec un sombre lyrisme l'esclavage, « taupe aveugle de la culture », « vautour qui mord au foie le fils de Prométhée, artisan de culture ». « La misère des hommes qui vivent dans la peine doit être faite plus rigoureuse encore, afin qu'un nombre infime d'hommes olympiens puisse créer un monde d'art. » Plus tard il s'adoucit ; il ne rêve plus pour le grand nombre que la médiocrité, la canalisation de l'énergie dans des instincts, des croyances acceptées sans examen, des métiers auxquels il sera de bonne heure préparé par de bonnes écoles professionnelles purement utilitaires. Sur ces assises solides s'élèvera l'élite cultivée, la double hiérarchie des chefs et des poètes, créateurs de valeurs. « Une haute culture ne peut s'édifier que sur un terrain vaste, sur une médiocrité bien portante et fortement consolidée. »

Que tout cela eût fait horreur à Proudhon, on peut assez le deviner d'après ce que l'on sait des tendances essentielles de cet ennemi acharné des hiérarchies autoritaires, de ce saint-simonisme

qui au fond, malgré des différences non négligeables, n'est pas tellement éloigné de l'idéal nietzschéen. Et l'on a pu s'apercevoir qu'en face de l'aristocrate Nietzsche Proudhon peut être considéré comme le type du démocrate.

Sans doute on pourrait, en cherchant bien, découvrir un Proudhon aristocrate. On triompherait de ce que cet ennemi de Dieu voulut de la religion pour ses filles, déclarant la femme qui prie aussi « sublime » que l'homme à genoux est « ridicule » — ce qui est du Renan. On pourrait d'ailleurs noter que Proudhon était à l'égard des femmes extrêmement aristocrate. Il ne l'était pas qu'à l'égard des femmes ; certains passages de ses livres ou de ses lettres sont durs pour la démocratie. « Ce qu'il y a de plus arriéré, de plus rétrograde, en tout pays, c'est la masse, c'est ce que vous appelez la démocratie. » Et ce passage d'une lettre de 1851 à Charles-Edmond, n'est-il pas du pur Nietzsche : « L'humanité, cher ami, ce ne sont pas ces masses brutales toujours prêtes à crier : Vive le roi ! Vive la Ligue ! L'humanité c'est cette *élite* qui constitue le ferment des siècles et fait lever toute la pâte » ? On peut triompher de ces contradictions, à condition de ne pas les replacer

aux époques où ces lignes étaient écrites, car on comprendrait trop bien. Que celui qui ne s'est jamais contredit jette à Proudhon la première pierre !

Mais on ne peut équitablement faire trop de fond sur des accès de découragement ; à scruter sa sensibilité et la pensée de toute sa vie, Proudhon est un démocrate. Cet idéal de nivellement social qui répugne tant à Nietzsche, comme à tout aristocrate, il faut dire honnêtement qu'il est celui de Proudhon, comme de tout vrai démocrate. Ce n'est pas par un jeu d'esprit que le polémiste a écrit l' « apothéose de la classe moyenne ». Un peuple de petits propriétaires et d'ouvriers, ni trop pauvres, ni trop riches, ennemis du paupérisme qui dégrade et du luxe qui amollit ; un peuple de travailleurs, travaillant tous également et échangeant sur un pied d'égalité le produit de leur travail, travaillant tous librement sans vouloir subir d'autorité étrangère à leur travail ; un peuple de producteurs industriels qui, parce qu'ils produisent avec sérieux, conscience et intelligence, parce qu'ils groupent toute leur vie autour de leur travail, ne peuvent pas supporter qu'on introduise du dehors une hiérarchie dans la pro-

duction, qu'on subordonne l'industrie au gouvernement, l'économie à la politique, l'action à la littérature ou à l'idéalisme, en un mot profondément convaincus de l'égalité des fonctions ; une société par conséquent où l'on n'adorera plus les privilèges usurpés du talent : voilà pour Proudhon ce que veut la justice. Elle n'étouffe certes pas l'expansion du génie, elle la désire au contraire et l'appelle; mais que ce génie n'oublie pas qu'il n'est ce qu'il est que grâce à la collectivité, et qu'il soit désintéressé, comme Proudhon. Il y aura une hiérarchie encore, ou du moins on conçoit qu'il puisse y en avoir une, si la loi du travail l'exige; il pourra y avoir une autorité, restreinte et réduite aux besoins de la production; mais il n'y aura plus de rangs ni de fossés séparant profondément des classes, et la subordination qu'un travailleur consentira dans son travail, il la résoudra dans le corps social en égalité.

*
* *

Nietzsche, s'il avait lu Proudhon, eût sans doute appelé cela de la barbarie pure et simple. Il eût vu dans ce système le renversement des

lois de la vie, et surtout l'étouffement de la culture. Peut-être Nietzsche se serait-il trompé. Qu'il y ait dans l'approfondissement de la notion du travail, dans le développement de ses exigences, les bases d'une nouvelle politique et d'une nouvelle culture ; qu'il y ait à la question de Nietzsche : *ist Veredlung mœglich ?* une autre réponse que celle de Nietzsche, c'est ce que Proudhon a merveilleusement pressenti. Et c'est ce qui devrait faire l'objet d'une étude approfondie.

Quelque plausibles d'ailleurs que soient les conclusions auxquelles cette recherche aboutirait, il est probable qu'elles ne seront pas acceptées par les partisans de l'ordre ancien et de la culture traditionnelle. L'Artiste et le Moraliste, l'Aristocrate et le Plébéien, le Hiérarchiste et l'Anarchiste sont deux types de sensibilités trop diverses pour qu'on puisse espérer entre eux une conciliation véritable, sauf dans cette unité suprasensible des intentions qui n'est d'aucun emploi pour la conduite du relatif et des luttes quotidiennes. Ne doit-il y avoir qu'un cerveau dans une société ? Chaque individu, chaque cellule de cette société peut-elle au contraire devenir un cerveau ? Voilà en dernière analyse comment se pose

l'alternative entre l'autorité et la démocratie, entre l'ancienne et la nouvelle culture. Chacun, descendant au fond de sa conscience, fera à cette question, la plus grave qui se pose entre les graves questions des temps modernes, la réponse que ses lumières et sa volonté lui suggéreront. C'est la gloire de ces deux surhumains, Nietzsche et Proudhon, de ces deux frères ennemis si semblables et si différents, d'avoir dressé ces deux idéaux au seuil du xxe siècle.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER

le dix-huit octobre mil neuf cent onze

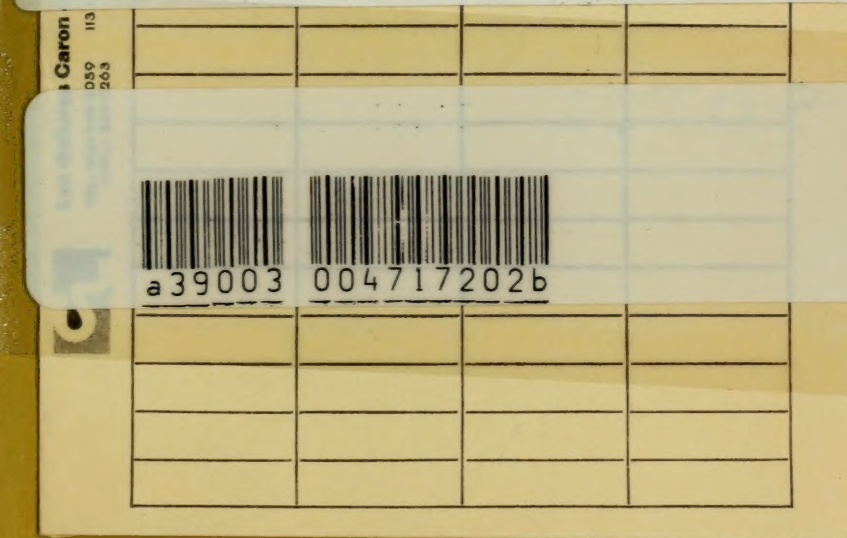
PAR

CH. COLIN

A Mayenne

pour

BERNARD GRASSET


a39003 004717202b